# STVDIA ISLAMICA

COLLEGERVNT

R. BRVNSCHVIG A. VDOVITCH

## XLI

A. L. UDOVITCH. — *Reflections on the institutions of credits and banking in the medieval Islamic Near East*..... 5

F. JADAANE. — *La place des Anges dans la théologie musulmane*..... 23

D. GIMARET. — *Un problème de théologie musulmane : Dieu veut-il les actes mauvais? Thèses et arguments*..... 63

D. P. LITTLE. — *Did Ibn Taymiyya have a screw loose?*.. 93

N. POURJAVADY and P. L. WILSON. — *Ismā'īlīs and Ni'matullāhīs*..... 113

D. ERGIL. — *Class conflict and Turkish Transformation (1950-1975)*..... 137

*Hic fasciculus adiuuante Concilio quod C.N.R.S. dicitur necnon Vniuersitate Princetoniensi in lucem prodiit*

G.-P. MAISONNEUVE - LAROSE

PARIS

MCMLXXV

Les *Studia Islamica* ont été fondés en 1953 par les Professeurs Robert BRUNSCHVIG et Joseph SCHACHT (décédé en 1969).

Codirecteur en 1971 : le Professeur G. E. von GRUNEBAUM (décédé en 1972).

Les *Studia Islamica* offrent au public islamisant et non-islamisant des articles rédigés (de préférence en français ou en anglais) par des spécialistes qualifiés sur toutes questions relevant du vaste domaine de l'islamologie. En toute liberté scientifique, l'accent est mis, dans ces études, sur l'aspect général des problèmes traités. Une attention particulière est accordée aux discussions de méthode, aux vues d'ensemble, aux résultats neufs.

*Les opinions exprimées engagent exclusivement la responsabilité de leurs auteurs.*

Les *Studia Islamica* paraissent au rythme approximatif de deux fascicules par an.

La correspondance relative à la rédaction doit être adressée au Prof. A. L. Udovitch, Near Eastern Studies, Princeton University, Princeton N.J. 08540 (U.S.A.), ou au Dr. A. M. Turki, 1 bis, rue Gager-Gabillot, 75015 Paris.

Pour tout ce qui concerne la vente, s'adresser à l'éditeur G.-P. MAISONNEUVE et LAROSE, 11, rue Victor-Cousin, Paris (V^e^).

*Studia Islamica* was created in 1953 by Prof. Robert BRUNSCHVIG and Prof. Joseph SCHACHT (deceased in 1969).

Joint editor in 1971 : Prof. G. E. von GRUNEBAUM (deceased in 1972).

*Studia Islamica* offers to the learned public, and not to Islamic scholars only, papers written (preferably in English and in French) by qualified specialists on subjects from all sections of the vast field of Islamic studies. Whilst the authors enjoy complete freedom of opinion, emphasis is laid on the general aspects of the subjects treated in these studies. Special attention is paid to discussions of method, to comprehensive views, and to new conclusions.

*The authors alone are responsible for the opinions expressed in their articles.*

*Studia Islamica* appears approximately at the rate of two numbers a year.

Any correspondance concerning editorial matters should be addressed to Prof. A. L. Udovitch, Near Eastern Studies, Princeton University, Princeton N.J. 08540 (U.S.A.) or to Dr. A. M. Turki, 1 bis, rue Gager-Gabillot, 75015 Paris.

Letters concerning the sale of the review should be addressed to the publishers, Messrs. G.-P. MAISONNEUVE et LAROSE, 11, rue Victor-Cousin, Paris (V^e^).

Autres livres à télécharger sur le site
https://abbassa.wordpress.com

# STVDIA ISLAMICA

COLLEGERVNT

R. BRVNSCHVIG A. VDOVITCH

## XLI

A. L. UDOVITCH. — *Reflections on the institutions of credits and banking in the medieval Islamic Near East*..... 5

F. JADAANE. — *La place des Anges dans la théologie musulmane*..... 23

D. GIMARET. — *Un problème de théologie musulmane : Dieu veut-il les actes mauvais? Thèses et arguments*..... 63

D. P. LITTLE. — *Did Ibn Taymiyya have a screw loose?*.. 93

N. POURJAVADY and P. L. WILSON. — *Ismā'īlīs and Ni'matullāhīs*..... 113

D. ERGIL. — *Class conflict and Turkish Transformation (1950-1975)*..... 137

*Hic fasciculus adiuuante Concilio quod C.N.R.S. dicitur necnon Vniuersitate Princetoniensi in lucem prodiit*

G.-P. MAISONNEUVE - LAROSE

PARIS

MCMLXXV

La loi du 11 mars 1957 n'autorisant, aux termes des alinéas 2 et 3 de l'article 41, d'une part, que « les copies ou reproductions strictement réservées à l'usage privé du copiste et non destinées à une utilisation collective » et, d'autre part, que les analyses et les courtes citations dans un but d'exemple et d'illustration, « toute représentation ou reproduction intégrale, ou partielle, faite sans le consentement de l'auteur ou de ses ayants droit ou ayants cause, est illicite » (alinéa 1er de l'Article 40).

Cette représentation ou reproduction, par quelque procédé que ce soit, constituerait donc une contrefaçon sanctionnée par les Articles 425 et suivants du Code Pénal.

© G.-P. MAISONNEUVE ET LAROSE, 1975

*Printed in France*

# REFLECTIONS ON THE INSTITUTIONS OF CREDITS AND BANKING IN THE MEDIEVAL ISLAMIC NEAR EAST

Credit fulfilled several important functions in medieval trade. It financed trade by providing capital or goods for those who temporarily or otherwise did not have the means of carrying out trade; in the form of loans, it provided an outlet for surplus capital to be utilized in a productive and profitable way, and it contributed to the expansion of trade by providing merchants with a means of doing business in an age when the supply of coins was not always adequate. In international or long distance trade, it alleviated the problem of transporting large sums of money across perilous routes and, in combination with other contracts, it served as a means of sharing the risks of commercial ventures.

The extent and magnitude of credit transactions in the context of medieval economic life has in the past been subject to dispute by economic historians By now it is generally accepted that credit transactions and institutions of credit assumed a major role in the trade and economic life of medieval Christian Europe as well as of that of the medieval Islamic Near East. (1) In medieval Europe we can follow the growing

(1) For medieval Europe, cf. M. M. Postan, "Credit in Medieval Trade", *Economic History Review*, vol. I. (1927-28), pp. 234-261, in which Postan convincingly demonstrates that, in terms of commerce, the middle ages in Europe were very definitely not a "pre-credit era".

There is no comparable study with a similar focus for the medieval Islamic

importance of credit and banking institutions from their beginnings in southern Europe in the twelfth century through their elaboration into the great commercial banking houses of the 14th through 16th centuries, and the public and deposit banking of premodern times up until the highly developed and sophisticated techniques and institutions of credit in modern times. Although it may have had its ups and downs, the line of development in the West proceeds in an upward direction from the early middle ages until modern times. (1)

In the Islamic Near East the pattern is quite different. First, the existence and widespread use of fairly complex forms of credit in the economic life of the Islamic world is attested at least three or four centuries before anything comparable is recorded for medieval Europe. By the mid-eighth century a variety of credit institutions were already quite evolved. These are the subject of detailed and perceptive discussion in the legal sources and we encounter frequent reference of varied completeness to them in the Arabic papyri and chronicles and related literature of the first four centuries of the *hijra*. (2) While the role and function of credit in commerce and other aspects of economic life was well understood and articulated in these early Arabic sources, the potential inherent in a number of credit practices — especially those relating to banking

world; however, for data supporting this contention cf. S. D. Goitein, *A Mediterranean Society, The Jewish Communities of the Arab World as Portrayed in the Documents of the Cairo Geniza*, vol. I, *Economic Foundations*, California, 1967, pp. 229-262; A. L. Udovitch, *Partnership and Profit in Medieval Islam*, Princeton, 1970, pp. 77-86; S. Labib, "Geld und Kredit, Studien zur Wirtschaftsgeschichte Aegyptens im Mittelalter, *JESHO*, vol. II (1959) pp. 225-246. For a slightly later period, cf. Ronald C. Jennings, "Loans and Credit in Early 17th Century Ottoman Judicial Records", *JESHO*, vol. XVI (1973), pp. 168-216.

(1) For the history of credit and banking institutions in Europe, cf. the bibliography at the end of the excellent article by the late Raymond de Roover, "New Interpretations of the History of Banking", *Journal of World History*, vol. II (1954), pp. 38-76.

(2) As far as I know, no one has yet systematically collected and analyzed the references to the various forms of credit scattered in chronicles and other historical sources emanating from the first three or four centuries of the Islamic period. The only example of a partial treatment of this kind, and one which needs revision, is W. J. Fischel, *Jews in the Economic and Political Life of Medieval Islam*, London 1937, where Fischel assembled a good deal of material on the Jewish "bankers" —*jahābidha*—in Baghdad during the early decades of the tenth century, cf. pp. 1-44.

activities — was never fully realized. They worked well for most of the middle ages in the Near East, yet they seem to have remained static and their growth stunted. The forms and scope of credit activities which we find in the Near East in the eighth century remain essentially unchanged as late as the fifteenth and sixteenth centuries. Unlike the West, they did not evolve into the kind of credit and banking institutions which were so seminal in the economic growth of Europe. One might therefore legitimately wonder why the flourishing commercial activity of the medieval Islamic Near East, with the apparent advantage of a headstart of three or four centuries as compared to Europe, did not give rise to more effective and elaborate institutions of credit and banking.

The answer, I believe, is at least in part to be sought in the social setting of medieval Near Eastern economic life. Before suggesting a partial and even tentative solution to this paradox, I propose to set the background by briefly surveying the major medieval Islamic institutions of credit in two succeeding chronological levels — levels which are also qualitatively distinct. On the first level, from the beginnings of Islam until the eleventh century, our data derives almost entirely from non-documentary sources — primarily theoretical legal sources with a sprinkling of references in chronicles, geographical and belles-lettres works. These permit us a general view of the methods and techniques of credit during the first three and one-half centuries of Islam and provide a basis for some educated speculation on the qualitative aspects of their application in trade. On the second level, this "theoretical" data is supplemented by the information contained in the documents of the Cairo Geniza. In them we find extensive records of actual business activity deriving primarily from the 11th to the 13th century, with some data for later centuries as well and including copious information of all aspects of credit operations. Consequently, these documents provide us with a firm basis for making precise judgments — qualitative as well as quantitative — on the use and function of credit in local and international trade, and are especially valuable in furnishing hints and insights by which we can evaluate the strengths and weaknesses of the various techniques described.

*
* *

Credit arrangements which could both facilitate trade and provide a framework for the use of credit as a means of investment in trade are already found in a developed form in some of the earliest Islamic legal works. Buying and selling on credit was an accepted and apparently widespread commercial practice, whether a merchant was trading with his own capital or with that entrusted him by an associate. In the "Book of Partnership" of Shaybānī's *Kitāb al-aṣl*, one of the earliest Islamic legal codes (late eighth or early ninth century), provisions entitling each of the parties to a partnership to buy and sell on credit are constantly asserted as though they were self-evident. (1)

References to the widespread use of credit continue to appear in subsequent Islamic legal literature. The eleventh century legal scholar Sararkhsī declares that "selling on credit is an absolute feature of trade" (2) and Kāsānī, approximately a century later, referring to merchants states that "it is their custom to sell for cash and credit." (3)

Credit sales, both in the shape of deferred payments for goods bought *(al-bayʿ bil-taʾkhīr)* and advance payments for future delivery *(salam)* were considered fully legitimate forms of commercial conduct. (4) Implicitly and explicitly, many early Islamic legal writers assume that credit dealings were indispensable to successful and profitable trading.

In discussing the rights of the agent or managing partner in a *commenda* contract, the legal scholar Sarakhsī says:

(1) For example, in the proposed formulae for written contracts of various forms of partnership, we repeatedly encounter the phrase: *"wa-yabīʿ bil-naqd wal-nasīʾa"*—he (i.e. the partner) may buy and sell for cash and credit. Shaybānī, *Kitāb al-aṣl, Kitāb al-sharika*, ms. Dār al-Kutub al-Miṣriyya, Fiqh Ḥanafī 34, folios 57b, and 61b.

(2) Sarakhsī, *Al-Mabsūṭ*, 30 vols., Cairo 1324-1331, vol. 22, p. 38: *"al-bayʿ bil-nasīʾa tijāra muṭlaqa"*.

(3) Kāsānī, *Badāʾiʿ al-ṣanāʾiʿ fī tartīb al-sharāʾiʿ*, 7 vols. Cairo, 1328, vol. 6, p. 68: *"wa-min ʿādatihim al-bayʿ naqdan wa-nasīʾatan"*.

(4) Cf. J. Schacht, *An Introduction to Islamic Law*, Oxford, 1964, p. 153ff.

"We hold that selling for credit part of the practice of merchants and that it is the most conducive means for the achievement of the investors' goal which is profit and in most cases, profit can only be achieved by selling for credit and not selling for cash." (1)

This statement was intended to apply to all types of trade, but was especially relevant to international trade, as the same writer tells us in the sequence to the preceding passage :

"... trade can also be long-distant, and this latter type of trade cannot come about except by selling on credit." (2)

Not only was international trade impossible without the use of credit, but credit sales were the surest, if not always the swiftest, method of achieving profit. Why this was so, is explained by the same writer (Sarakhsī) in another passage where he states that:

"An object is sold on credit for a larger sum than it would be sold for in cash." (3)

This statement makes clear not only *why* there was a greater profit to be derived from credit transactions but also explains *how* it was possible for traders to extend credit, sometimes for long periods of time without straining or completely immobilizing their resources. The difference in price between a credit and a cash transaction also helps explain why the prohibition against usury, to the extent that it was observed (which was probably considerable), did not exercise any serious, or even retarding restriction on the conduct of commerce. For, while the difference in the price for which one sells on credit and the price for which one sells for cash does not formally or legally constitute interest, in the view of some early legists it does fulfill, from the point of view of its economic function, the same role as interest by providing a return to the creditor for the risks involved in the transaction, and compensating him for the absence of his capital. In this regard, one should also note the existence and great importance from the early centuries

(1) Sarakhsī, *Mabsūṭ*, vol. 22, p. 38.

(2) *Ibid.*, p. 38.

(3) *Ibid.*, vol. 22, p. 45 (top): *"fal-shay' yushtarā bil-nasī'a bi-akthar mimmā yushtarā bihi bil-naqd"*.

of the Islamic hegemony over the Near East of numerous forms of partnership and especially of highly developed and adaptable *commenda* arrangements which, from the point of view of both investor and trader, adequately, flexibly and licitly fulfilled the economic function of an interest-bearing loan. Any comprehensive discussion of credit in the medieval Near East would have to include a lengthier consideration of these contracts; in the present context, however, it is sufficient simply to allude to them and mention them only insofar as they relate directly to explicit institutions of credit.

For the sake of completeness I should also mention the two types of interest-free loans which are discussed in early Islamic legal texts — the *qarḍ* and the *ʿāriyya* — corresponding almost exactly to the *mutuum* and *commodatum* of Roman law - - i.e. loans for use and loans for consumption. From all indications, however, these forms of loans were almost insignificant in medieval Islamic commerce. (1)

Islamic commercial law outlines not only methods of dealing for credit, but also makes provisions for dealing in credit. Instruments of credit such as the *ḥawāla* and the *suftaja* are prime examples of this category of credit. The *ḥawāla* was the payment of a debt through the transfer of a claim, and the *suftaja* a letter of credit or bill of exchange. (2) The practice of both of these credit instruments up to the 11th century is documented in the Arabic papyri from Egypt and in the chronicles of the 9th and 10th centuries. In private commerce *suftajas* for as large a sum as 42,000 dinars are attested to in the trans-Saharan trade, and for much larger sums in Iraq involving the remittance to the central government of provincial revenues by tax farmers. (3) The *suftaja* always, and *ḥawāla* usually occurred in the form of a written obligation, and were thus the first and most important forms of commercial credit papers in the medieval Near East. These were supplemented by a

(1) Cf. Schacht, *An Introduction to Islamic Law*, p. 157.

(2) *Ibid.*, pp. 148-149.

(3) Cf., A. Mez, *The Renaissance of Islam*, English translation by S. Khuda Bakhsh and D. S. Margoliouth, Patna, 1937, p. 476 (quoting Ibn Ḥawqal), and W. J. Fischel, *Jews in the Economic and Political Life of Mediaeval Islam*, p. 19.

number of credit papers such as *ruq'as* and *sakks* which served as instructions for payment, transfer or deposit of funds with bankers and money changers.

The development of banking or quasi-banking activity in 10th century Iraq, about which much has been written, was truly impressive. However, it is far from clear whether these banks did much more than serve as payment agencies, conduits for the transfer of funds from one geographical location to another and repositories for the safekeeping of the usually ill-gotten gains of various government officials. It is not at all clear if these banking activities involved anything approaching investment banking. I might add here, that, as we shall see, a similar qualification applies to the more adequately documented banking activities reflected in the Geniza documents.

Among the most interesting and original credit techniques emanating from the early Islamic period are certain forms of commercial association based primarily on credit and not on cash or goods. Such, for example, is a distinct form of commercial partnership designated as a "credit partnership," and forms of a *commenda* in which the investment is based on debts or credit purchases.

Of particular interest is the credit partnership. In Hanafī law, one of the major early schools of early Islamic law, the credit partnership is a distinct category of commercial partnership. It is an arrangement in which the capital of the parties consists not of cash or merchandise, but entirely of credit. The credit partnership is already encountered in a fully developed form in the late eighth century, and its description and elaboration offer us some interesting clues into its economic function. Concerning it Sarakhsī says:

"As for credit partnership, it is also called the partnership of the penniless *(sharikat al-mafālīs)*. It comes about when people form a partnership without any capital in order to buy on credit and then sell. It is designated by the name partnership of good reputations (literally: faces) because the capital of the partners consists of their status and good reputations; for credit is extended only to him who has a good reputation." (1)

(1) Sarakhsī, *Mabsūṭ*, vol. II, p. 152. The Arabic term for "partnership of those with good reputations" is *sharikat al-wujūh*.

The significance of these two designations for the credit partnership -- "the partnership of the penniless," and "the partnership of those with status and good reputations" lies in the fact that they reflect two of the major functions of credit in trade. The first reflects a situation in which traders without sufficient resources of their own seek financing, one in which the traders hire the capital; the second designation reflects a situation in which the capital is seeking a profitable investment outlet, one in which the capital hires the trader.

The role of credit as an investment in trade and as a means of financing trade is articulated in a remarkably sophisticated way by Kāsānī in a polemic passage directed against the Shāfi'ī view of partnership. According to Shāfi'ī, the chief function and purpose of the institution of partnership is the augmentation of the capital investment *(namā' al-māl)*. This can be achieved, in his view, only with a tangible investment such as cash, but not with labor or credit. For this reason, among others, Shāfi'ī rejects the validity of both a credit and a work partnership, the latter being an association in which the primary investment is the craft or manufacturing skills of the parties involved. Kāsānī counters Shāfi'ī's objection by arguing that people have been engaging in these two forms of partnership for centuries without rebuke from anyone, and that surely, as the Prophet himself had said, his community would not unanimously agree upon an error. Furthermore, the element of agency *(wakāla)* is operative in these types of partnership, and they are, therefore, valid. The following is what Kāsānī says:

> His statement (i.e. Shāfi'ī's) that partnership was considered permissible in order to facilitate the augmentation of capital implies some original capital to be augmented. We hold that cash partnership was indeed considered permissible in order to facilitate augmentation of capital; but as for work and credit partnerships, these were not considered permissible to facilitate the augmentation of capital, but for the purpose of creating the capital itself. The need for the creation of capital takes precedence over the need for its augmentation. (1)

The credit partnership is thus justified on the grounds of usage, of legal principle, and by virtue of the general economic

(1) Kāsānī, *Badā'i'*, vol. 6, p. 58.

function of partnership which Kāsānī epitomizes as "a method for augmenting or creating capital." (1)

* * *

When we move from the theoretical plane of the discussions in Muslim legal works of institutions of credit in the first three and a half Islamic centuries to the level of attested commercial practice of the 11th through 13th centuries as depicted in the Geniza papers, we find virtually all of these earlier techniques translated into actual practice. This was true of the credit partnership just described, of which we encounter several examples in the Geniza showing how it was used to ally credit with trade and credit with industry and production, (2) as it is true of the other aspects of credit.

Of the thousands of business letters, contracts and miscellaneous commercial documents from the Geniza, there is hardly a handful that does not contain a reference, to some form of a credit transaction. On the most basic commercial level, sales, both wholesale and retail were normally conducted on a credit basis, i.e. on the basis of deferred payment for a fixed period. The documents make clear that the buyer paid a premium for the deferment of payment. This was expressed either by granting a discount from the stated price in return for an immediate cash payment (discounts varied from 2% - 4%), or by the quotation of two prices: one for a cash transaction, and a slightly higher one for a credit transaction. Although the great majority of merchants mentioned in these documents were Jews it is nevertheless worth noting that this practice was sanctioned by at least one of the major early Islamic schools of law, and was not considered usurious. The prevalence of this practice is emphatically demonstrated in a responsum of Maimonides, the 12th century Jewish philosopher and legal scholar, who states that: "This is the accepted custom among

(1) *"ṭarīq istinmā' al-māl aw taḥṣīlihi."*

(2) A. Udovitch, "Theory and Practice of Islamic Law: Some Evidence from the Geniza", *Studia Islamica,* XXXII, pp. 292-294.

people in trade, and without it most commerce would come to a standstill." (1)

In addition to widespread commercial credit sales, many petty transactions to cover the needs of daily domestic life were also executed on a credit basis. For this purpose, written orders were sent to tradesmen, grocers and other suppliers, and after a certain number had accumulated they were added up, returned and payment made.

Considering this virtual profusion of credit transactions, it is no surprise that we encounter in 11th century Egypt and North Africa, an elaborate and ramified system of proto-banking and money exchange to accommodate these needs and circumstances.

The institutions which arose in response to these needs can, for the purposes of analysis, be divided into two major categories: money-changers and merchant bankers. Their functions were frequently overlapping.

The operations of the money changers were less complex than that of the merchant bankers and their profession relatively more specialized. The simultaneous circulation in the medieval Islamic world of a great variety of gold and silver coins whose value was subject to frequent fluctuations required persons with knowledge and expertise to facilitate their interchangability; the demand of international traders for specific coinages to finance their far-flung operations required a ready source for obtaining them; the fact that coins were not only a means of exchange, but also an object of trade required their reliable assaying and evaluation. All these functions were fulfilled by the money-changers. They were to be found everywhere, and in such major commercial centers as Alexandria and Fustat there were special areas of the bazaar occupied by the money-changers and which served as the nerve center of financial exchange. The magnitude of their operations varied, encompassing changers who dealt in small sums and limited issues

(1) Maimonides, *Responsa*, ed. J. Blau, 3 vols., Jerusalem, 1957-59, vol. I, pp. 88-89. Much of the data upon which the following discussion is based is to be found in S. D. Goitein, *Mediterranean Society*, vol. i, pp. 229-250.

only to those who had semi-official status and oversaw exchanges amounting to thousands of dinars. Profits from these operations derived not only from shrewd currency speculation based on their intimate acquaintance with the requirements of the money market, but also, and maybe primarily, from a fixed commission charged for each exchange operation transacted. Although we don't possess sufficient data for a firm generalization, the commission was approximately 1% for sums of about 100 dinars, and slightly higher for smaller sums.

Money changing operations were by no means restricted to the money changers. Almost every merchant dabbled in them, and for many it was a large part of their activities, especially those who were significantly involved in international trade. In addition to money-changing, many middle-level and grand merchants engaged in a variety of proto-banking activities.

On the basis of the Geniza material published or studied thus far, there is no example of an individual whose exclusive occupation was banking. No matter how extensive the banking operations of any single merchant, they are invariably encountered together with a correspondingly thriving trade in commodities. Thus, even more so than in the medieval West, they can be characterized as merchant-bankers, with the emphasis on the first element of this compound profession; that is, their banking activities were closely related to their private trading commercial activities.

Among their chief banking functions was the exchange and transfer of specie. The purpose, of course, was to facilitate payments in both local and international commerce. The means by which this was accomplished was the distribution of coins in sealed purses the exact values of which in terms of money of account were indicated on the outside. The seals on the purses were either those of a governmental or semi-official exchange, or those of individual merchants. From business correspondence and from entries into account books we can infer that two separate data were noted on the exterior of the sealed purses: (a) the number of coins, (b) their weight and value. So, for example, we read of purses containing 308 1/4 gold coins with a value of 300 dinars, or 122 gold coins with a value

of 119 3/8 dinars. Needless to say, these packaged and labelled purses made settlement of accounts much more convenient, obviating the necessity of weighing, assaying and evaluating coins for every individual transaction. Significantly, most payments and transfers of funds were executed by the actual, physical transfer of these purses. Book transfers, even when they involved the accounts of two customers of a single merchant-banker, were very rare, and the use of written instruments of credit, although common, was not nearly as important as the physical transfer of sealed purses.

The written instruments of credit were of several types — some already anticipated in the earlier theoretical legal works, although occasionally in somewhat modified form, and others that were apparently innovations. The *ḥawāla*, or transfer of debt, functioned pretty much in the manner outlined in the law books, and is encountered frequently in the Geniza documents as a means of substitution for cash payment. The *suftaja*, or bill of exchange which in the West entailed the initial payment of one type currency in return for the payment of another type of currency in a different location, consistently appears in the Geniza as involving the repayment of exactly the same type of money paid to the issuing banker. *Suftajas* were issued by and drawn upon well-known bankers, and a high fee was charged for their issue. They were as good as money; the bearer could fully expect to redeem his *suftaja* for cash immediately upon arrival at his destination, since a daily penalty was assigned for any delay in payment. Information from the Geniza records shows that *suftajas* were much sought after, and were sometimes even preferred to cash. But they were difficult to come by, since merchant-bankers were often reluctant to issue them.

The reasons for this reluctance are not stated explicitly, but can be inferred from the context. The near absolute convertibility of the *suftaja* into cash upon presentation and the penalties for any delay in payment meant that any merchant-banker issuing them would have to be completely certain of his agent, partner or colleague at the other end — i.e., at the location in which the *suftaja* was to be redeemed. Few merchant-bankers

apparently had this complete confidence. The reasons for this absence of confidence are probably quite complex. Prominent among them was the fact that mercantile and banking activities were based on a network of personal and social relations, and these, in themselves, were not a firm enough foundation upon which to erect economic institutions which could function independently of this social network.

There is no indication that these *suftajas* were transferable or negotiable. Only the person to whom they were made out could cash them, and only in the place where they were assigned.

In addition to the *ḥawāla* and *suftaja*, there was a broad category of credit papers in use known as *ruqʿas*, which translates into the rather neutral term of "notes". These were employed mostly in local or short-distance trade. They served a variety of functions: as orders for petty payments, as orders for delivery, and also as promissory notes — sometimes for fairly large sums. The strength of these promissory notes derived from the fact that they were issued by well-known merchants. They had the force of cash, not only in commerce, but could be used even to pay government toll collectors. Here again, it was not the *ruqʿa* per se, but the personal status and reputation of the issuer which imparted to it its value.

In its form and function the *ruqʿa* approached closely to that of a modern check. Most of these checks or orders of payment that we encounter in the Geniza documents were for comparatively small sums — one to ten dinars — although we occasionally read of larger sum, as much as one hundred dinars. The act that it was mostly small sums that were involved indicates, as do other factors, that the function of this aspect of banking was primarily payment of petty debts, very much akin to that of a modern checking account. These check-like *ruqʿas* were used to settle a variety of small to medium-size bills which, given the widespread practice of credit purchases, a merchant inevitably incurred in the course of his manifold activities.

This impression is strongly confirmed by examination of the deposit aspect of merchant-banking activity. Whereas it was customary for merchants and others to keep at least a portion of their money on deposit with merchant-bankers, and whereas

the merchant-bankers themselves kept deposits of various magnitude with several other merchant-bankers, there is no evidence whatsoever that any interest was paid, or any other type of premium given to the depositors. The merchant-bankers served, as Goitein has pointed out, as a clearinghouse for payments. Indeed, this very service may have constituted the premium for deposits, since we also do not possess any evidence that the merchant-bankers charged any fee for this payment-service, an activity which, as the Geniza papers show, required the investment of time and the maintenance of careful accounting records.

The advantages accruing to the merchant-banker from these deposits were of a potentially numerous sort: A supply, on hand, of varied currencies was a great help in his money-changing activities; he could use the funds in his care to issue *suftajas* for which he received a substantial fee; he could use them to grant loans for which a concealed interest charge was taken; and he could use them for investments of his own in *commendas* and partnerships, or to cover his current expenses until returns from his other investments — which often involved a substantial time lag — were realized.

* * *

The preceding survey was necessarily brief and purposely selective of those aspects of credit and banking which best serve to provide us with an insight into the character and role of banking activities in the Islamic Near East up to the 13th century, and even later.

The first point that must be emphasized is that there was no specialization. Banking activities went hand in hand with regular commercial operations, and they were invariably subsidiary to the merchant's endeavors in the more traditional aspects of trade such as buying, selling, exporting, importing, etc. Indeed, I believe that we are justified in asserting that banking activities of merchants were qualitatively but an extension of his commercial operations and were but one more service and skill, among many others, which any enterprising merchant

would be expected to possess. In other words, to one extent or another most merchants actually served as their own bankers. And every aspect of their credit and banking operation — money-changing, issuing bills of exchange, accepting deposits, acting as a clearinghouse for payments both large and small — can be linked directly or indirectly to their commercial endeavors. We should further keep in mind that even though a wide assortment of credit techniques were known and practiced in the Islamic world from the earliest medieval period — techniques similar to those which began to appear in Europe only in the 13th century — their elaboration in economic life was restricted primarily to money changing and related operations, to facilitating payment of debts, and to a much lesser extent to the circulation of convertible written instruments of credit. We return, then, to the question which we posed at the outset : Why, with this considerable chronological headstart, the medieval Islamic world did not give rise to independent, stable organizational institutions of credit?

To answer this question definitively many problems would have to be investigated, as for example, the effect of the very special Near Eastern concept of deposit. In Islamic law, the deposit contract involved no payment of a fee or any other compensation to either depositer or depositary. Its function in Islamic law, as well as in earlier Near Eastern legal traditions, was restricted to that implied by its title, the deposit and safeguarding of money or goods when doing so served the purposes of their owner. The use to which the depositary could put the deposited property was severely prescribed. It may be due to this legal provision that the deposit contract apparently fulfilled such different functions in the Islamic world as compared with the medieval West. In the West, the depositary not only kept the goods, but also had the right to use them for a variety of commercial purposes. In consideration of this privilege, the deposit was returned to its owner with a premium, and deposit developed into a type of proto-banking. Even though the restrictions on the use of deposits in Near Eastern law may not have been consistently observed, it is very likely that this special conception of deposit exercised

a strong, inhibiting influence on the development in the Islamic world of any form of deposit-banking and contributed toward keeping credit and banking activities within rather narrow confines.

I believe, however, that neither the Near Eastern concept of deposit, nor other similar factors offer a sufficiently comprehensive explanation for the inertia of banking and credit institutions in the Islamic middle ages. This, I think is to be sought and found in the social context of economic life in the medieval Near East. An examination from this point of view of the institutions of credit and banking — and one might even venture to include many other commercial institutions — reveals an inordinate prominence of status and personal relations as elements in their effective operations. The most common designation of the credit partnership referred to above was *sharikat al-wujūh* — "a partnership of those with status and good reputation" — implying that granting of credit presupposed a distinct social position or understood relationship and attitude between the parties to such transactions. This theme of status and social relationship continues to inform the Geniza data pertaining to credit and banking. For example, the infrequent and reluctant use of *suftajas* (bills of exchange), the acceptance of promissory notes in lieu of cash payment and the occasional overdrafts which merchant-bankers allowed their good customers, were all based on the status of the parties concerned and on the intricate, informally-structured but nevertheless effective network of social-personal relationships. Rarely, if ever, do we observe actual, documented credit and merchant-banking activities operating outside this network. Thus, a somewhat paradoxical conclusion suggests itself: the very factors — status and personal-social relations — which ensured the smooth and successful functioning of credit and merchant-banking activities in the Islamic Mediterranean world during most of the medieval period, were the very elements which effectively confined their growth, elaboration and development into independent, stable organizational forms. Given the slowness and unpredictability of communications between geographically distant locations, and given the sheer physical

and psychological limitations on individual social intercourse, the qualitative scale of economic activities was necessarily restricted within the confines of numerous small, and even intimate circles. The possibility of integration into a larger, more cohesive structure was precluded by the comparatively narrow social basis on which economic life was conducted.

Abraham L. Udovitch
(Princeton, U.S.A.)

# LA PLACE DES ANGES DANS LA THÉOLOGIE COSMIQUE MUSULMANE

Une approche de la problématique des Anges en Islam, quelle qu'en soit la nature, pourrait paraître à première vue comme un défi à l'esprit positiviste de notre temps. Car, bien qu'il s'agisse d'un sujet assez embarrassant pour bon nombre de Croyants enclins à le considérer comme marginal ou comme objet de pure foi, certains autres ne reculent point devant la gravité du problème et, avec audace et sans sourciller, ils courent le grand risque d'en débattre sous la bannière même de la science (1), ce qui ne saurait que faire sourire maints censeurs ou indigner les esprits scientifiques qui tiennent à regarder le sujet d'un œil plus ou moins sceptique ou même d'une manière tout à fait négative.

Comme on le voit, le sujet cache un arrière-fond apologétique d'une sensibilité particulière, en sorte que tout débat à son égard est appelé à se référer à une connaissance approfondie de ses données. Bien qu'elle n'ait pas été envisagée selon cette perspective polémique, la présente étude pourrait répondre à cette exigence. Mais le lecteur lui-même constatera que notre souci majeur ne dépassera pas les limites de l'analyse d'un aspect important de la dogmatique musulmane, jusqu'à présent peu exploré et visiblement sous-estimé.

(1) Tel est, pour ne citer qu'un seul exemple, la position de ʿAbdurrazzāq Nawfal exprimée dans son petit livre : *ʿĀlam al-Djinn wa l-Malāʾika*, Le Caire, 1968,

Notre étude se bornera au problème des Anges ; nous n'y considérerons que trop peu et d'assez loin ce qu'on appelle les Djinn. Car de toute évidence Anges et Démons ou Djinn ne relèvent pas de la même sphère cosmique. Au fond rien ne leur est commun sauf qu'ils sont tous invisibles ; ils se distinguent les uns des autres par l'essence et la nature, par la fonction et par la place qu'ils occupent dans le cosmos. Que ces « forces anonymes et opposées » soient « mal définies dans leur nature et leur fonction » et que l'analyse poussée de ce point débouche sur une confusion, cela ne nous semble plus aller de soi (1). La présente étude montrera que dans le Coran même les propos sur les Anges sont plutôt sommaires, et que, compte tenu des *ḥadīth* prophétiques et du développement de la culture arabo-musulmane primitive, l'angélologie musulmane a pris une grande ampleur, en sorte que la place assignée aux Anges dans le système de pensée musulman est devenue plus que claire.

Or dans notre examen des données représentatives de l'Islam, il nous a paru que les chapitres suivants s'imposent à toute force :

*a)* La sphère des Anges et sa distinction de celle des hommes et des Djinn ;

*b)* Les fondements de l'existence des Anges ;

*c)* Nature, espèces et fonctions des Anges ;

*d)* Conclusion.

* * *

*A)* Rien n'est plus arbitraire que de présenter le Coran comme un livre de « science » selon l'acception moderne de ce terme. Les extravagances auxquelles ont abouti certaines interprétations « scientifiques » contemporaines des textes coraniques viennent précisément de ce préjugé inventé de toutes pièces sous l'invasion scientiste du siècle. Certes il y a dans le Coran maintes assertions à caractère scientifique, mais en en analysant le contexte on s'aperçoit vite que l'intention est

(1) J. Chelhod, *Les structures du sacré chez les Arabes*, éd. G.-P. Maisonneuve et Larose, Paris, 1964, p. 81.

primordialement éthique ; l'assertion scientifique est exprimée en fonction d'un but moral, d'une règle édifiante. Les Textes faisant l'éloge du *'ilm* ne visent en effet que le *'ilm* hérité du Prophète, la connaissance religieuse ou utile pour la religion. Le Coran lui-même se soucie peu de présenter un « système du monde » scientifique connu dans ses moindres détails ; il se borne à brosser un plan général dans lequel se manifestent le monde et ses diverses sphères en tant que créés par Dieu et dépendant de Lui. Le monde des sciences et des techniques est laissé au soin des hommes. Le rapport entre le Créateur et les créatures reste le souci principal des Textes. « Adorer » Dieu, le servir, se soumettre à ses lois et décrets, répondre au *taklīf*, tel est l'essentiel. Cette perspective justifie parfaitement l'opposition que l'Islam fait entre « le Royaume des cieux » et la Terre, entre le monde visible et le monde non-visible *('ālam al-ghayb wa sh-shahāda)*, entre le monde du Commandement *('ālam al-amr)* et le monde de la Création *('ālam al-khalq)*, enfin entre les Cieux tout court et la Terre. Le Coran revient souvent sur le thème du Dieu créateur et principe unique de tous les êtres. Parmi les créatures citées se trouvent les cieux, les Anges, les Djinn, les planètes, la terre et les éléments du monde minéral, végétal et animal. L'homme, il est vrai, reste au centre des préoccupations coraniques ; c'est pour lui que tout ce qu'il y a dans la nature a été créé, mais, lui, son devoir est d'adorer son Créateur. Évidemment il fait partie du monde visible, du monde de la création, de la terre — il est en plus tiré de la terre et créé avec de l'argile (1) — mais il est souvent lié dans les versets coraniques aux Djinn (2) qui, eux, sont créés du feu (3), donc relèvent également de la sphère terrestre (4). Le Coran parle en

(1) *Coran :* XV, 26.

(2) *Ibid.*, LV, 39, 56, 74, et *passim.*

(3) *Ibid.*, XV, 27.

(4) Un récit remontant tantôt à Ibn 'Abbās tantôt à d'autres et reproduit fréquemment dans les ouvrages d'exégèse, rapporte que « Dieu créa les Anges le Mercredi, les Djinn le Jeudi, et Adam le Vendredi. Un clan des Djinn est devenu mécréant et les Anges descendirent vers eux sur la terre pour les combattre. Le sang coula et le vice prit place sur la terre ». Voir Ṭabarī, *Jāmi' al-bayān*, t. 1, pp. 450-451.

plus, mais en les dénonçant, de tentatives « démoniaques » pour monter au ciel toujours vouées à l'échec (1).

A ce monde de la création s'oppose le monde du *amr*, le Royaume des cieux, le lieu du Trône de Dieu entouré des Anges et porté par eux (2) ; sans lassitude ils glorifient le Créateur (3). Les textes coraniques ne disent pas de quoi sont créés ces Anges, mais un *ḥadīth* prophétique rapporté par ʿĀ'isha laisse entendre qu'ils ont été tirés de la lumière (4). Cette lumière semble symboliser ce qui est hautement immatériel, ce qui échappe à la définition et à la saisie corporelle ; elle représente également le degré supérieur de la pureté et de la transparence. Le feu dont sont tirés Iblīs et les Djinn doit représenter le degré intermédiaire, et la terre dont est tiré l'homme, le degré inférieur. C'est d'ailleurs sur un sophisme partant de cette classification hiérarchique qu'Iblīs a fait reposer son fameux argument contre Dieu. Il a pris pour cause de sa propre précellence sur Adam — être créé d'une matière supérieure, le feu — ce qui n'était pas en réalité la vraie cause. Car justement Adam n'était pas formé simplement à partir de l'argile, mais de l'argile mue par un *rūḥ* d'une part et surtout créé « des propres mains » de Dieu d'une autre part, donc une créature à part, privilégiée, digne de la « prosternation » des Anges devant elle — qu'il s'agisse d'une prosternation dans le sens de « marque de respect ou de soumission », ou dans celui de « point d'orientation » indiquant le point cardinal vers lequel les Anges devaient se diriger dans l'acte de se prosterner devant l'être véritable, c'est-à-dire Dieu même, à qui la prosternation réelle était destinée (5). Ajoutons que le Coran ne lie jamais les Anges aux Djinn, à l'exception bien entendu du fameux cas d'Iblīs qui, dans la plupart des versets,

(1) *Coran:* LXXII, 8-9 ; XXXVII, 7-9 et XV, 17-18.
(2) *Ibid.*, LXIX, 17 et XL, 7.
(3) *Ibid.*, XVI, 51 et XL, 7.
(4) *Ṣaḥīḥ Muslim*, t. 4, p. 376.
(5) Pour la problématique d'Iblīs, voir parmi les sources anciennes : Ṭabarī, *Tafsīr*, t. 1, p. 454 ss, et t. 1, p. 509 ss ; Qurṭubī, *al-Jāmiʿ*, t. 1, p. 293 ss ; Ibn Kathīr, *Tafsīr*, t. 1, pp. 69-78 ; Bazdawī, *K. Uṣūl ad-dīn*, p. 140 ; Isfarā'īnī, *Tabṣīr*, p. 38 ; ʿAbd al-Jabbār, *Tanzīh al-Qur'ān*, p. 18, etc. Parmi les écrits modernes sont à signaler l'ouvrage de ʿAbbās M. Al-ʿAqqād, *Iblīs*, Le Caire ; et l'article de Ṣ. J. Al-ʿAẓm, *Maʾsāt Iblīs*, in Ath-Thaqāfa al-ʿArabiyya, Beyrouth, 1968.

se trouve cité avec les Anges sans que pour autant sa nature soit définie, ce qui a porté certains commentateurs à poser qu'il était un Ange. Le verset 50 de la sourate XVIII le rattache pourtant sans ambiguïté aux Djinn. Mais comme certains théologiens concevaient mal la présence de Djinn dans le ciel, ils ont cru qu'Iblīs était proprement un Ange, mais un Ange déchu puisqu'il a désobéi à l'ordre de Dieu. Jāḥiẓ semble figurer parmi ceux-là. Pour justifier son idée, il aurait eu recours à un argument purement linguistique ; il tient en effet à ce que l'excepté *(al-mustathnā)* — c'est-à-dire, dans le verset, Iblīs — appartienne au même genre que celui dont il est excepté *(al-mustathnā minhu)* — c'est-à-dire, dans le verset, les Anges — d'où l'origine nécessairement angélique d'Iblīs (1). Telle n'est pourtant pas l'opinion de la grande majorité des Mu'tazilites. Baghdādī assure que la plupart de ses amis Ash'arites, les Bahshamiyya et les Aṣamiyya parmi les Mu'tazilites, considéraient Iblīs comme étant parmi les Djinn (2). Telle fut également l'attitude du Mu'tazilite 'Abd al-Jabbār. Pour lui Iblīs était parmi les Djinn ; et à l'encontre de ce que pensait Jāḥiẓ, il considère que l'*istithnā'* dans le verset en question était parfaitement légitime, car il est pris « du côté du genre *(jins)* » (3).

Inutile d'insister davantage sur les divergences quant à la nature d'Iblīs, ni sur les récits concernant son origine et les épisodes de son histoire ainsi que ses déplacements cosmiques (4). Il suffit de signaler que la grande majorité des exégètes et des théologiens (5) s'accordent pour rattacher Iblīs au monde terrestre. Nul doute en effet que ce soit la position qui corresponde le mieux aux textes coraniques les plus évidents. Car dire qu'Iblīs était un Ange — et pourtant pécheur par sa désobéissance — va précisément à l'encontre de ce qui est attribué aux Anges dans maints versets coraniques, à savoir qu'ils font exactement ce que Dieu leur demande (6), qu'ils sont donc

(1) Abū Manṣūr al-Baghdādī, *K. Uṣūl ad-dīn*, p. 296.
(2) *Ibid.*
(3) 'Abd al-Jabbār, *Tanzīh*, p. 18.
(4) Ṭabarī, *Tafsīr*, t. 1, pp. 502-508 ; Baghawī et Khāzin, *Tafsīr*, t. 1, p. 48 ; Qurṭubī, *al-Jāmi'*, t. 1, p. 294 ss, etc.
(5) Ījī, *Mawāqif*, t. 8, p. 282.
(6) *Coran :* XVI, 49-50.

« impeccables ». D'où il faut conclure qu'Iblīs n'était pas un Ange et que, par conséquent, les Djinn ne le sont pas non plus. Et en effet Ibn Ḥazm résume dans les *Fiṣal* la doctrine musulmane sur ce sujet, en disant qu'il est établi que « les Djinn sont <par leur nature> autres que les Anges, que les Anges, selon la confirmation même du texte coranique, sont tous bons et vénérables, et que les Djinn et les *Ins* sont divisés en bons et mauvais » (1). Rāzī ajoute que « la grande majorité des Savants (docteurs) musulmans sont d'accord <pour dire que> tous les Anges sont impeccables et qu'ils sont exempts de tous péchés » (2).

Il est donc évident qu'en étudiant la place des Anges dans l'univers cosmique musulman nous devons regarder du côté du monde du *amr*, du monde céleste. Il faut pourtant ajouter que cette division bipartite du cosmos : Dieu, les cieux et les Anges d'un côté ; l'homme, les Djinn et la matière de l'autre, a reçu, dans le temps et avec le développement de la culture arabo-musulmane, certaines modifications et nuances sans toutefois sortir du plan général du Tout décrit par le Coran. Ces modifications, qui ne sont en effet que des ramifications ou des subdivisions au sein du Tout, sont dues principalement au mouvement philosophique provoqué par la transmission de l'héritage grec au monde arabe. Cette culture, on le sait, place la terre au centre du monde et établit la grande division bipartite du Cosmos en monde supra-lunaire, le monde des sphères célestes, et en monde sublunaire, le monde de la matière, la terre comme centre. L'Islam, quant à lui, affirme en effet que Dieu « a créé sept cieux superposés » (3), et le Coran fournit quelques détails concernant la création, mais il faut le remarquer, toujours dans le but de rappeler à l'esprit de chacun de ses adeptes la puissance divine (4). Il n'y est pas dit que la Terre — pourtant bénie par Dieu, ce qui n'empêche pas tout de même que d'autres créatures le soient à titre égal — est au centre du monde. Il y a plutôt bipolarisation et rapport de dépendance, le Ciel d'un côté, la Terre de l'autre. *Grosso modo* si on écarte le géocentrisme du

(1) Ibn Ḥazm, *Fiṣal*, t. 4, p. 34.
(2) Rāzī, *Tafsīr*, t. 2, p. 166.
(3) *Coran :* LXVII, 3.
(4) *Coran :* XLI, 9-12.

système cosmique hellénique, on aura à peu près le système du monde musulman tel qu'il a été envisagé par les penseurs musulmans. Cela a permis aux philosophes arabes d'adopter les grandes lignes du système grec et de les adapter aux données coraniques. Mais quand on dit — relativement aux contextes coraniques — bipolarisation, il ne faut pas songer à une coupure ou à une séparation radicale, car rien n'est loin de Dieu, tout dépend de Lui, et Il se présente comme le « Seigneur des Cieux, de la Terre et de tout ce qui est entre eux » (1). Et quand on dit d'autre part, dans un contexte également coranique, Ciel ou Cieux, on ne doit pas en exclure les astres et les étoiles qui ornent le « ciel le plus proche » ; ceux-ci font en effet partie intégrante du Ciel (2).

Il est à remarquer ici que la logique et les idées philosophiques et scientifiques grecques — accordant aux corps et aux sphères célestes une place cosmique toute particulière d'une part, et accentuant la division de la personne humaine en trois parties : corps, esprit et âme d'autre part — ont abouti, en Islam, à un esprit plus systématique de subdivision et de ramification. Ainsi pouvions-nous constater que, pour ce qui touche à notre sujet, le monde cosmique s'est divisé en trois sphères : 1) le monde sensible, 2) le monde de l'âme raisonnable, 3) le monde des essences spirituelles et des Anges (3). Ibn Khaldūn admet que les Esprits ou les « intellects » dont parlent les Sages appartiennent à ce troisième monde, mais il conteste fermement aux philosophes le droit et la légitimité d'en traiter selon des prémisses apodictiques. Pour lui la raison théorique, la raison pure, est incapable d'aborder ces êtres ; l'entité et l'essence des Esprits et des intellects célestes sont inconnaissables par la voie naturelle ; pour ce faire, il faut se fier à la Foi et à la Révélation (4).

Quoi qu'il en soit, il reste établi que l'image du cosmos adoptée finalement le ramène à deux sphères principales : celle du monde

(1) *Coran:* XXXVII, 5.
(2) *Coran:* XXV, 61-62 ; VI, 97 ; XXXVII, 6 ; XV, 16.
(3) Ibn Khaldūn, *Al-Muqaddima,* Le Caire 1960, t. 3, pp. 979-980.
(4) *Ibid.,* pp. 980-981. Voir aussi l'ouvrage de N. Nassar, *La pensée réaliste d'Ibn Khaldūn, Paris* 1968.

céleste, le Royaume de Dieu, lieu des Anges, à laquelle se rattachent les corps célestes, selon qu'ils sont en quelque sorte divins et habités par des intelligences ou des intellects identifiés la plupart du temps aux Anges — c'est la thèse des philosophes, contestée à des degrés variés par l'orthodoxie musulmane —, ou selon qu'ils sont de simples corps célestes créés par Dieu à des fins plus ou moins définies. La seconde est celle du monde terrestre à laquelle se trouvent rattachés l'homme, les Djinn, les animaux, la vie végétale et le monde minéral. Nul doute que l'homme se place au sommet de l'échelle terrestre. Créé « des propres mains de Dieu », habité d'une âme « céleste », chargé d'une mission divine, porté par un élan spirituel sûr, appelé par Dieu à transformer le monde et à vivre d'une vie céleste bienheureuse — d'aucuns disent de nature proprement angélique — l'homme a pu même évoquer sa précellence sur l'Ange.

* * *

*B)* La notion d'Ange n'est pas une création coranique ou islamique. Il est certainement difficile de déterminer, dans le temps et l'espace humains, ses origines. En tant qu'être supra-naturel et intermédiaire entre le monde céleste et le monde terrestre, l'Ange a connu, sous différentes formes et selon des acceptions multiples et nuancées, plusieurs déplacements (1). L'Islam reprit pour son propre compte cette notion de l'Ange et l'a incorporée à son système de pensée en lui assignant un sens et une place spécifiques. Il n'est pas nécessaire d'aller à la recherche des attestations « angélologiques » dans les sources concernant l'anté-Islam. Le Coran lui-même, en cette matière, s'adresse à ses contemporains arabes comme s'ils savaient exactement de quoi il s'agissait. Jamais, paraît-il, leur existence ne fut mise en cause (2). C'est uniquement le concept arabe des

(1) Voir le Colloque de l'Alliance mondiale des religions consacré au thème *Anges, démons et êtres intermédiaires,* éd. Labergerie 1969 ; et dans la collection *Sources orientales* éd. du Seuil, le volume consacré au même thème. Voir également Van der Lewe, *La religion dans son essence et ses manifestations,* Payot, Paris 1970.

(2) Voir Ibn Hishām, *Sīra,* t. 2, p. 301 et *passim* (Le Caire, 1936), et Ṭabarī, *Jāmiʿ*, t. 7, pp. 176-177.

Anges qu'il fallait redresser. Ainsi à plusieurs reprises le Coran lance une critique explicite contre le culte arabe des Anges et contre les Arabes qui tenaient les Anges pour des femelles ou pour des filles de Dieu (1). Pour les Arabes de la *Jāhiliyya* convertis à l'Islam, l'existence des Anges ne faisait pas problème ; elle n'était même pas un « article de foi », en ce sens que sa reconnaissance ne se fondait pas sur un appel à la Foi ou à la Révélation. Bien entendu, la croyance aux Anges fait partie intégrante du *Credo* musulman concernant l'*īmān* (qui de toute évidence se rapporte à la pure croyance spirituelle ou intellectuelle) et non pas à l'*islām* (qui se rapporte plutôt aux *pratiques* religieuses). Dans les versets coraniques comme dans les *ḥadīth* prophétiques, l'*īmān* est fondé sur les cinq articles suivants, donnés dans l'ordre que voici : 1) la croyance au Dieu unique, 2) aux Anges, 3) aux Livres de Dieu, 4) aux Messagers ou Envoyés de Dieu, 5) au Dernier Jour ou Jour de la Résurrection. La place accordée aux Anges dans l'ordre de ces articles est attestée en effet par un nombre important de versets coraniques. Elle a été remarquée par les commentateurs et les théologiens musulmans, et Rāzī affirme qu'il est tout à fait juste de voir les Anges cités immédiatement après l'être le plus noble, Dieu (2). Il est également à remarquer que tous ces articles sont, plus ou moins et au premier abord, d'ordre surnaturel, ce qui n'empêche pas tout de même de constater que quelques-uns sont pour le Coran connaissables par la voie naturelle : l'existence d'un Dieu unique à partir de considérations cosmologiques et téléologiques, la croyance aux prophètes à partir de certains signes naturels comme les miracles physiques perceptibles directement, ou moraux comme l'*i'jāz* du Coran par la *Ṣarfà*, etc. Quant aux Anges, rien n'est donné dans le Coran ni dans les *ḥadīth* pour *démontrer* leur existence. La raison est évidente ; comme nous l'avons dit plus haut, cette existence n'était pas mise en question par les Arabes ; toute démonstration à cet égard était inutile. Mais cet état de choses ne pouvait pas durer longtemps. Les conquêtes musulmanes, la sortie des

(1) *Coran:* XVII, 40 ; XLIII, 19 ; LIII, 27 ; III, 74 ; VI, 158 ; XVI, 33.
(2) Fakhr ad-Dīn ar-Rāzī, *K. Ma'ālim uṣūl ad-dīn*, le Caire 1323 H., p. 107.

Arabes de leur berceau géographique, la rencontre avec les peuples conquis ont créé une nouvelle situation culturelle. Comme tous les éléments de la dogmatique musulmane, l'angélologie a subi les conséquences de cette situation. Précisément, en ce qui concerne le point traité dans ce chapitre, l'existence des Anges a dû être mise en cause, tout comme la prophétie. Les auteurs musulmans commencent à consacrer quelques lignes sinon quelques pages pour *démontrer* l'existence de la sphère angélique, non seulement par un recours à la Révélation, mais aussi et surtout par la voie naturelle, par la voie de la raison humaine. Certes il est extrêmement difficile d'identifier avec une grande précision les négateurs des Anges à travers l'histoire culturelle classique de l'Islam. Il semble même que tout le monde s'accordait pour admettre leur existence : les Musulmans comme les « Bibliques » les ont posés comme étant des créatures spirituelles ; les polythéistes arabes ont prétendu que ce sont les filles de Dieu, que Dieu fit un mariage avec les Djinn, mariage qui lui donna les Anges comme filles ; les Ḥarrāniyya ont posé que les Anges ne sont que les astres qui administrent le monde ; les Mazdéens admettent leur existence ; d'autres, vraisemblablement les Gnostiques, posent leur existence comme étant des esprits purs destinés à communiquer avec le monde céleste et à en faire partie ; pour d'autres enfin, ce sont des « parties » de Dieu ; et le poète antéislamique Umayya ibn Abī ṣ-Ṣalt les a qualifiés de « disciples » *(talāmīdh)* et de « partisans » *(aʿwān)* de Dieu (1). Pourtant on ne saurait que considérer avec scepticisme l'idée d'un accord unanime à l'égard du sujet. Il y a tout lieu de penser que les « naturalistes » qui expliquaient les phénomènes du monde par l'idée de la « nature » *(ṭabīʿa)* ne pouvaient pas admettre l'existence des Anges. Pour les amener à le faire, les Frères de la Pureté — qui, en angélologie, se sont conformés, en partie au moins, à la ligne générale suivie par la majorité des musulmans — ont attiré l'attention de ces naturalistes sur l'idée intelligente que les Anges n'étaient finalement et au fond que la *nature* elle-même (2). Dans son explication

(1) Maqdisī, *Al-Badʾ wa t-tārīkh*, Beyrouth, éd. Khayyāṭ, t. I, pp. 169-172 ; F. Rāzī, *Tafsīr*, t. 2, pp. 160-161.

(2) *Rasāʾil*, t. 2, p. 63.

du métabolisme dans le corps humain, Ghazālī, nous le verrons, oppose sa théorie « angélique » à la théorie qui explique le métabolisme par l'action de la *nature* (1). Les Dahriyya devaient également écarter l'hypothèse des Anges et s'identifier ici avec les naturalistes. Les Barāhima paraissaient aller dans le même sens. Le chapitre consacré par Ibn Ḥazm à la réfutation des thèses de « ceux qui nient la prophétie et les Anges » les visent directement. Certes, quand il se propose de démontrer l'existence des Anges, il ne cite pas les Barāhima, alors qu'il l'avait fait auparavant en défendant la prophétie, mais cela importe peu puisque la prophétie n'est possible que par l'intermédiaire des Anges (2).

Il faut pourtant dire que l'attention portée vers la démonstration de l'existence des Anges n'était pas due uniquement à la présence des éléments sceptiques ou négateurs du concept d'Ange, mais également à l'évolution de la culture arabe et à sa rencontre avec la science et la philosophie grecques, et au besoin croissant de rationalité né chez les Musulmans. Dans les cercles des intellectuels musulmans il ne suffisait plus de dire que « le Livre et la Sunna sont chargés de mentions relatives aux Anges », il fallait ajouter que « la raison elle aussi nécessite leur existence » (3). Cette attitude est tout de même assez différente de celle des Falāsifa formés à l'école des Grecs. Bien que Miskawayh soit philosophe de métier, son mot reflète plutôt la pensée générale des intellectuels des IIIe/IXe et IVe/Xe siècles épris de rationalité et d'esprit logique et « scientifique ». Car la méthode des philosophes arabes hellénisants ne partait pas de la proposition de la foi pour passer ensuite à son soutien par un argument philosophique, bien au contraire elle partait de prémisses rationnelles — le plus souvent héritées des Grecs — pour dire ensuite, si besoin était et si les conditions socio-politiques et culturelles le nécessitaient, que leurs conclusions s'accordaient fort bien avec les données de la Révélation, ou que tel ou tel élément posé par le philosophe correspondait à

(1) Ghazālī, *Iḥyā'*, t. 4, p. 104.

(2) Ibn Ḥazm, *Fiṣal*, t. I, p. 63 et p. 68.

(3) Miskawayh et Tawḥīdī, *al-Hawāmil wa sh-Shawāmil*, éd. A. Amīn et A. Ṣaqr, le Caire 1951, p. 363.

tel ou à tel être attesté par la Révélation. Dans la question qui nous préoccupe ici, voici exactement comment ont procédé les philosophes aristotélico-néoplatonisants : ils sont partis du système cosmique ancien, celui d'Aristote et des néo-platoniciens, pour poser l'existence des sphères célestes d'une part et la terre comme centre du monde d'autre part ; ils ont posé que les corps célestes sont mus par des intelligences, donc doués de vie et de raison ; ils ont enfin posé, comme une dernière émanation, un intellect agent, source de la connaissance humaine et principe des éléments terrestres, et intermédiaire entre le monde supra-lunaire, celui de l'Un et des Seconds, et le monde sublunaire, l'homme en particulier. Ceci fait, ils devaient trouver des équivalents religieux à chacun des êtres appartenant à cette échelle hiérarchique. L'Un ou le Premier ne pose pas de grosses difficultés : c'est Dieu. Les Seconds, ce sont les êtres spirituels et les Anges « ou quelque chose de semblable », dit Fārābī (1). Enfin l'intellect agent dont on doit dire qu'il est l'Esprit fidèle ou l'Esprit saint ou quelque chose de pareil (2). D'autres ont pu encore aller plus loin dans l'identification du monde néo-platonicien céleste au Royaume des cieux musulman. Ils ont prétendu que le premier être émané (l'intellect), le deuxième (l'âme), le troisième (le corps céleste droit), *al-Falak al-mustaqīm*, qui contrôle les autres sphères, le quatrième (la sphère du zodiaque, *falak al-burūj*) parmi les Seconds, correspondent respectivement aux : Calame, *Lawḥ* (Table gardée), Trône et Siège *(Kursī)*; quant aux Anges Porteurs du Trône, ce sont les quatre *arkān* (3). Différemment de cette manière de voir, les intellectuels musulmans à tendance rationaliste cherchaient plutôt une démonstration proprement dite de l'existence des Anges : à cet égard, la pensée philosophique et scientifique grecque était pour eux d'un secours particulièrement appréciable. Miskawayh, les Frères de la Pureté, Ibn Ḥazm, Qazwīnī, Ibn Khaldūn, pour n'en pas citer d'autres, consacrent des pages d'une rare valeur à cette question.

(1) Fārābī, *As-Siyāsa al-madaniyya (Mabādi' al-mawjūdāt)*, Impr. Cath., Beyrouth, 1964, p. 32.

(2) *Ibid.*

(3) Maqdisī, *al-Bad'*, t. I, p. 168.

Tout d'abord, pour les prendre selon l'ordre chronologique, Miskawayh. Un texte d'*al-Hawāmil* est pour nous d'une portée sans égale. « Question : Quelle est la preuve de l'existence des Anges ? demande Tawḥīdī. Miskawayh répond : « Pour ce qui concerne le Livre et la Sunna, ils sont chargés de mentions <relatives aux> Anges : ceux-ci sont des créatures chères à Dieu ; dans leurs degrés <de noblesse> ils varient. La raison, quant à elle, nécessite leur existence, ceci du fait que la raison, lorsqu'elle *pose la division (qasama)* d'une chose, la chose <issue de la division> doit nécessairement exister, à moins qu'une impossibilité *(muḥāl)* ne l'en empêche. Car la division rationnelle est le « premier mode d'être » *(al-wujūd al-awwal)*, le vrai pur auquel nul obstacle ne peut s'opposer et qu'aucune matière ne peut entraver. Or si la raison *divise*, l'être rationnel existe. Et si cet être existe réellement, il en résulte alors l'être spirituel *(nafsānī)* et puis l'être physique *(ṭabī'ī)*. Car ces deux <êtres> cherchent à ressembler à la raison ; ils l'imitent, marchent dans ses traces sans défaillance, sans lassitude. Mais la nature, dans cette imitation, a besoin d'un mouvement, parce qu'elle est incapable <toute seule> du « faire exister » *(īǰād)* complet. C'est pour cela qu'on a dit, pour définir la nature, qu'elle est le principe du mouvement. Et comme la raison *divise* la substance en vivant et non-vivant, le vivant en raisonnable et non-raisonnable, le raisonnable en mortel et non-mortel, quatre <êtres> résultent de la division. Ce sont <l'être> vivant, raisonnable et mortel ; l'être vivant non-raisonnable et non-mortel ; <l'être> vivant raisonnable et non-mortel ; et <l'être> vivant non-raisonnable et mortel. Or la troisième catégorie est <constituée des êtres appelés> Anges. Ils participent <au même degré> à l'immortalité, mais ils n'ont pas le même degré de raison. Grâce à ces « degrés variés » *(tafāḍul)*, certains Anges sont devenus plus rapprochés de Dieu que d'autres » (1). Dans une analyse de ce texte, destinée à dégager les éléments de l'argumentation, on est peut-être moins sensible au recours de l'auteur à la dichotomie platonicienne qu'à cette thèse bouleversante et foncièrement ontologique, qui peut être

(1) Miskawayh et Tawḥīdī, *al-Hawāmil wa sh-shawāmil*, pp. 363-364.

finalement énoncée dans la proposition, curieusement hegelienne, que voici : « Tout ce qui est rationnel est réel ». Car l'argument de Miskawayh est fondé sur cette formule. Il suffit que la raison puisse, sans qu'il y ait contradiction logique — c'est précisément le sens du mot de Miskawayh : « à moins qu'une impossibilité ne l'en empêche » —, *diviser*, rationnellement, pour que le contenu de la division soit réellement existant. Or la division rationnelle du concept « substance » aboutit, parmi d'autres, à la catégorie des êtres « vivants, raisonnables et immortels » qui sont les Anges — donc ces êtres existent réellement. L'origine de cette thèse ne remonte à coup sûr ni à Aristote ni à Platon, mais vraisemblablement à l'ontologie idéaliste des Éléates, et précisément à celle de Parménide connue, selon toute probabilité, à travers l'œuvre de Platon traduite en arabe. L'idée de Parménide voulait que les êtres *pensés* par la raison existent nécessairement. En effet, ce qui semble marquer la contribution de Miskawayh est peut-être cet effort méritoire de partir de certaines notions bien définies, a priori ou a posteriori, dispersées ici et là dans les textes philosophiques et littéraires, pour en faire un tout organique, dont les éléments sont liés les uns aux autres par un rapport logique ferme, et de soumettre ce tout à un principe de haute valeur philosophique. L'être humain, défini par la vie, la raison et la mort ; l'être angélique, défini par la vie, la raison et l'immortalité ; l'être animal, défini par la vie et la mort, etc., ce sont des notions connues depuis Kindī jusqu'à Miskawayh et son contemporain Ibn Sīnā (1). Mais les ramener au concept de substance et à la loi de la division rationnelle d'une part, et les soumettre au principe de l'existence réelle de tout ce qui est pensé ou rationnel, ne saurait être qu'un apport original. Il est pourtant à signaler que la division rationnelle, dont Miskawayh se sert pour conclure à l'existence des Anges, se trouve déjà appliquée chez Fārābī au concept du *vivant* au sein duquel on décèle : l'homme, être raisonnable mortel ;

(1) Kindī, *Rasā'il (Risāla fī ḥudūd al-ashyā'..)*, t. I, p. 179 ; Ibn Sīnā, *K. al-Ḥudūd* (Le livre des définitions) trad. A.-M. Goichon, le Caire 1963, p. 38.

l'Ange, raisonnable immortel ; l'animal, irraisonnable mortel ; et le Djinn, irraisonnable immortel (1).

Une autre manière de division, mais simple cette fois-ci et attribuée aux Sages, est rapportée par Ṭahānawī à partir des commentaires sur les *Ṭawāliʿ* et les *Mawāqif*. Elle porte sur le concept de « substances séparées » *(al-jawāhir al-mujarrada)*. Ṭahānawī précise que les substances séparées, c'est-à-dire cachées à la sensation, se divisent en trois catégories : *a)* les substances séparées qui ont un effet sur les corps ; *b)* les substances séparées qui administrent les corps *(mudabbira)* ; *c)* les substances séparées qui n'ont pas d'effet sur les corps et ne les administrent pas non plus.

Or les substances de la première catégorie ce sont les « intellects célestes » selon les Sages, la Foule suprême (la Cohorte suprême, *al-malaʾ al-aʿlā*) selon les adeptes de la religion. Celles de la deuxième catégorie, qui administrent les corps célestes, ce sont les âmes des sphères célestes selon l'expression des Sages, les Anges célestes selon l'expression religieuse. Quant aux Anges inférieurs *(al-malāʾika as-sufliyya)*, ils administrent le monde de la matière et se divisent en deux catégories : ceux qui administrent les quatre éléments matériels et les diverses espèces d'êtres naturels — ils s'appellent les Anges de la Terre *(malāʾikat al-arḍ)* — c'est à eux que le Prophète fait allusion quand il dit : « L'Ange des mers *ou* l'Ange des montagnes *ou* l'Ange des pluies *ou* l'Ange de la subsistance... est venu à moi » ; et ceux qui administrent les individus ; ils s'appellent âmes terrestres, ce sont les âmes raisonnables. Enfin, les substances séparées, celles de la troisième catégorie, qui n'ont pas d'effet sur les corps et ne les administrent pas non plus, se divisent en substances bonnes en elles-mêmes — ce sont les Anges Rapprochés (Chérubins, *Karūbiyyūn*), les Anges dominateurs *(muhaymimūn)* absorbés par les lumières de Dieu et ne s'occupant aucunement des corps —, en substances mauvaises en elles-mêmes — ce sont les démons —, et en substances disposées au bien et au mal, ce sont les Djinn. Ṭahānawī constate l'embarras

(1) Fārābī, *Masāʾil mutafarriqa*, in. *Rasāʾil al-Fārābī*, Haidarabad, 1345 H. ; p. 3.

des Sages vis-à-vis des Djinn et écrit ceci : « Il paraît, selon les propos des Sages, que les Djinn et les démons ne sont que les âmes humaines séparées des corps ; quand elles sont mauvaises, elles sont puissamment attirées vers leurs semblables parmi les âmes humaines mauvaises, ce qui est le propre du *shayṭān*. Mais si elles (les âmes humaines séparées) sont bonnes, c'est le contraire qui se produit alors, et là on a les Djinn » (1).

Il est évident qu'en face de ces divisions on est assez loin d'une argumentation proprement dite, comme ce fut le cas pour Miskawayh ; il s'agit ici plutôt d'une description extérieure des intelligences et sphères célestes plus ou moins identifiées avec certaines données angéliques musulmanes. Pour trouver des éléments nouveaux relatifs à l'existence des Anges, il faut en effet prêter l'oreille aux Frères de la Pureté ; certains de ces éléments sont d'un intérêt particulier ainsi que d'une originalité incontestable. En incorporant les Ikhwān dans le cadre de cette étude, nous ne trahissons pas en effet les principes posés au début de notre travail. Comme il n'y a pas d'homogénéité dogmatique absolue dans les Épîtres des Ikhwān — il y a plutôt « unité du but » — ; comme ils sont marqués par un éclectisme total (2), et comme les auteurs des « épîtres angéliques » nous semblent avoir déployé un effort considérable et apparemment sincère en vue d'une rationalisation de cette donnée de la foi, nous estimons l'intégration et la mise en considération de leur contribution entièrement légitimes.

Or deux thèses avancées par les Frères pourraient constituer les éléments primaires d'une démonstration rationnelle de l'existence des Anges. La première est implicite, la seconde, explicite. La thèse implicite a pour centre le concept d'*immédiateté (al-mubāshara)*. « Il est établi avec des preuves rationnelles, écrit l'auteur d'une Épître, que Dieu n'agit pas lui-même sur les corps, qu'il n'accomplit lui-même que <l'acte de> l'*ikhtirā'* et de l'*ibdā'*. Quant à la composition, à la construction, aux arts *(ṣanā'i')*, aux actes et aux mouvements qui se

(1) Ṭahānawī, *Kashshāf iṣṭilāḥāt al-funūn*, art. *Mufāriq*, t. 5, pp. 1131-1132.

(2) Voir nos remarques à propos des Ikhwān dans notre étude : *Les conditions socio-culturelles de la philosophie islamique*, in *Studia Islamica*, XXXIII, 1973, pp. 42-46.

produisent au moyen d'outils et d'instruments dans l'espace et dans le temps, Il donne l'ordre à ses « Anges chargés » et à ses « serviteurs soutenus » pour qu'ils mettent en œuvre son ordre » (1). Et ailleurs on lit ceci : « Dieu est au-dessus de tout contact direct *(mubāshara)* avec les corps physiques, les mouvements et les actes corporels » (2). Seul le Verbe créateur « Sois » *(Kun)* est le propre de Dieu (3). Pour le reste, il faut poser l'existence des Anges en tant que médiateurs capables de réaliser le contenu du « Sois ». Cette théorie ne comporte, semble-t-il, rien d'hétérodoxe du point de vue de la religion. Tous les Musulmans, Ghazālī en tête, considèrent les Anges comme médiateurs entre le Créateur et les créatures. La définition même de l'Ange donnée par un philosophe comme Avicenne, à savoir que « l'Ange est un <être> intermédiaire entre le Créateur et les corps célestes » (4), se conforme bien à cette ligne générale. Ajoutons que la dérivation même du terme *malā'ika* est fondée sur ce même sens (5). Mais ce qui pourrait bien être contesté chez les Frères, par un Ghazālī par exemple, c'est précisément l'identification de certains Anges à la *nature* elle-même ou aux « forces naturelles » (6), de certains autres à l'âme céleste universelle (7), et de certains autres encore aux « âmes individuelles » humaines (8). Toutes ces identifications ne sauraient être finalement que des *bida'* inventées de toutes pièces et non fondées sur aucune donnée de la Révélation.

La deuxième thèse, plus ou moins explicite, et qui sera reprise par Ibn Khaldūn, est fondée sur le principe de *continuité* dans l'ensemble du Cosmos. Il y a à coup sûr, selon le système cosmique des Ikhwān, une continuité dans les êtres : le cosmos est une échelle graduée d'êtres allant progressivement du monde minéral jusqu'à la cause première des êtres. Un ordre

(1) *Rasā'il*, t. 2, p. 126
(2) *Ibid.*, t. 2, pp. 153-154.
(3) *Ibid.*, t. 2, p. 128.
(4) Ibn Sīnā, *K. al-ḥudūd*, p. 38.
(5) Qurṭubī, *Al-Jāmi'*, t. I, pp. 262-263 ; Al-Khāzin, *Tafsīr*, t. I, p. 44 ; Ṭabarī, *Jāmi' al-bayān*, t. I, pp. 444-447, etc.
(6) *Rasā'il*, t. 2, p. 63 et p. 127 ; t. 3, p. 191.
(7) *Ibid.*, t. 2, p. 126.
(8) *Ibid.*, t. 2, p. 152.

total domine le monde et une puissance universelle divine pénètre tous ses éléments et sphères pour les administrer et les orienter (1). Entre le sommet et le bas de l'échelle des êtres, la continuité est de rigueur : la partie inférieure du monde minéral rejoint la terre mais sa partie extrême supérieure rejoint le monde végétal. Celui-ci progresse et monte pour rejoindre dans sa partie supérieure le monde animal. Le degré suprême du monde animal monte pour rejoindre l'homme. Mais la continuité ne doit pas s'arrêter là. Il faut poser l'existence d'un être plus pur que l'homme, plus loin de la matérialité pure du monde sensible, mais moins noble et moins pur que l'être se trouvant au sommet de l'échelle, Dieu. Cet être, c'est l'Ange qui, comme les autres degrés de l'échelle, donne d'un côté vers le bas, c'est-à-dire vers l'homme, de l'autre côté vers le haut, c'est-à-dire sans doute vers l'être divin (2).

Ibn Ḥazm, pour sa part, semble fonder sa doctrine de l'existence des Anges à partir d'éléments empruntés au platonisme. Il affirme tout d'abord que la considération de la structure du monde, des sphères célestes et des éléments, montre que la terre est, de tous, la plus corruptible, que la vie réside dans les âmes « descendant <du haut> par contrainte » pour se joindre au corps terrestre. Ibn Ḥazm, avec une certitude inébranlable, ajoute que « le lieu de la vie, son élément constitutif, son essence et sa place sont là-bas, d'où sont venues les âmes douées de vie et imparfaites en raison de leur tendance foncière qui les pousse à voisiner avec ces corps et à s'attacher à eux au lieu de s'attacher à la perfection de la vie éternelle, cette perfection dont la vertu et la pureté n'ont pas été atteintes ni entachées par le voisinage avec le corps impur chargé de maux, de souillure et de défauts. Et il conclut à l'idée que le « lieu transcendant pur » doit être habité par les êtres « vivants vertueux et exempts de tout vice, de tout défaut, de toute nature défectueuse, et doués de toute vertu morale. Ces êtres ne peuvent être que les Anges » (3).

Une thèse différente de celle d'Ibn Ḥazm, mais non sans

(1) *Ibid.*, t. 3, p. 191.
(2) *Ibid.*, t. 3, p. 224.
(3) Ibn Ḥazm, *al-Fiṣal*, éd. Le Caire 1347 de l'H., t. I, p. 68.

quelque ressemblance avec certains éléments de la doctrine des Ikhwān aṣ-Ṣafā', est rapportée par Qazwīnī. Une fois de plus, cette thèse est attribuée à « certains philosophes » qui raisonnent de la manière suivante : Dieu a rempli l'univers de toute sorte de vie ; il n'a pas laissé *vide* le fond des mers salées et ténébreuses, il a créé pour elles diverses espèces animales ; il n'a pas laissé *vide* cette mince couche d'air proche de nous, il a créé pour la remplir des espèces d'oiseaux ; il n'a pas laissé *vides* les déserts secs, les jungles et les montagnes, il les a remplis d'espèces de bêtes et d'insectes. C'est l'œuvre de sa sagesse. Or, ceci dit, peut-on concevoir que Dieu, dont la sagesse parfaite et éclatante a rempli d'êtres toutes ces parties du monde, puisse laisser *vides* et sans êtres créés cet énorme espace qui s'étend très loin au-dessus de nous, l'espace des sphères et des cieux ? Nul doute que la sagesse de Dieu ne saurait agir de la sorte. Donc les Anges doivent être créés pour remplir ce vide (1).

Ibn Khaldūn reprend la théorie de la continuité en disant que l'être dans tous ses mondes, simples et composés, suit un ordre hiérarchique naturel descendant du haut en bas. Tous ces mondes sont contigus les uns aux autres, ils se rejoignent d'une manière irrévocable. Les entités *(dhawāt)* qui se trouvent au sommet de chaque horizon de ces mondes ou secteurs sont disposées, naturellement, à monter ou à descendre vers les entités voisines, tels les palmiers et les vignes, qui se trouvent au sommet de l'horizon végétal, par rapport aux huîtres et aux coquillages appartenant à l'horizon animal, ainsi que les singes doués d'habileté et de perception par rapport à l'homme doué de réflexion et de délibération. Cette disposition *(isti'dād)* des deux extrêmes de chaque horizon à passer d'un secteur naturel à l'autre reflète la continuité *(al-ittiṣāl)* dans le monde. Or il y a en nous des effets, ou plus exactement nous subissons les effets des forces de la perception rationnelle et de la volonté, qui témoignent de l'existence d'un monde spirituel au-dessus de notre monde humain, dont les essences ne sauraient être formées que de perception *(idrāk)* et d'intelligence *(ta'aqqul)* pures. Ces essences sont proprement les Anges (2).

(1) Qazwīnī, *'Ajā'ib al-makhlūqāt*, 3e éd. Le Caire, 195y, p. 36.
(2) Ibn Khaldūn. *Muqaddima*. éd. 'A. 'A. Wāfi. le Caire. 1960. t. 3. p. 982.

Signalons, avant de conclure ce chapitre, la preuve rapportée par Fakhr ad-Dīn ar-Rāzī, qui connaît en effet la preuve de la division mais pas, semble-t-il, celle de la continuité. Rāzī affirme en effet qu'un regard attentif porté vers le monde divisé en deux parties : le monde des cieux et le monde terrestre, révèle que le monde des cieux est plus noble que le monde inférieur. Or rationnellement parlant, il est tout à fait inadmissible que la vie, l'entendement et le « langage rationnel » *(ḥayāt, ʿaql* et *nuṭq)* existent dans ce monde terrestre ténébreux, sans qu'ils existent, a fortiori, dans son opposé, le monde céleste, celui de la splendeur, de la lumière et de la noblesse (1). Il va sans dire que les êtres du monde céleste doués de ces qualités ne sont que les Anges. Mais il faut remarquer aussi que pour Rāzī cette preuve rationnelle n'est pas d'ordre apodictique *(qaṭʿiyya)*, elle est simplement persuasive *(iqnāʿiyya)*.

A la vérité, de toutes les preuves rationnelles apportées pour démontrer l'existence réelle des Anges, la preuve de la « division rationnelle » et celle de la « continuité », secondée par le concept des « espaces vides », restent les plus originales ; elles sont peut-être les seules à se présenter comme ayant une valeur humaine universelle. Elles portent à évoquer le nom d'un grand philosophe moderne, Leibniz, qui s'est intéressé, en philosophe, au problème des Anges et a proposé une théorie qui, du point de vue de l'étude historique des idées, ne saurait que le placer sur la voie tracée par les Musulmans (2).

(1) Rāzī, *Tafsīr*, t. 2, p. 161. Rāzi signale également la preuve avancée par les adeptes de la « voie soufie » qui, pour expliquer l'effet prodigieux de certains traitements médicamenteux ainsi que la réalisation des « rêves véridiques », posent l'existence des Anges *(Ibid)*.

(2) Voici en quels termes E. Boutroux résume l'argumentation de Leibniz : « Et maintenant, l'homme est-il, non seulement l'être créé le plus parfait que nous connaissions mais encore l'être le plus parfait qu'il existe ? S'il en était ainsi, il y aurait entre l'homme et Dieu une solution de continuité, car combien l'homme n'est-il pas distant de Dieu ? Or ce serait là un défaut d'ordre. Un *Vacuum formarum* n'est pas plus admissible qu'un vide matériel (Erdmann 431 a). Et ainsi il est raisonnable d'admettre, au-dessus de l'homme, une échelle de *génies* se rapprochant infiniment de Dieu, comme au-dessous de lui il y a une série d'animaux et de vivants descendant infiniment vers la matérialité ». E. Boutroux signale qu'avant Leibniz, Dante Alighieri (*Banquet*, III, 6) avait introduit l'existence des Anges par la continuité de la nature et par l'idée de degrés (Voir E. Boutroux : *L'ange devant les philosophes*, in : *Anges, démons et êtres intermédiaires*, pp. 25-26).

*
* *

*C)* L'Ange donc existe ; il est attesté par la voie de la Révélation ainsi que par celle de la raison naturelle. Mais quel est son mode d'existence ? Quelle est sa nature ? Et tout spécialement quelles sont les fonctions qu'il est à même de remplir ?

Disons tout de suite que le Coran se soucie fort peu de la nature ou de l'essence même de l'Ange. Ce qui l'intéresse primordialement, c'est sa fonction. Il faut dire que l'emploi même du terme *malak* pour désigner cet être est à ce propos d'une signification particulièrement révélatrice. Les philologues arabes s'accordent en général pour dire que *malak* est dérivé de *ma'lak* dont l'origine serait *mal'ak*. Or *mal'ak* vient de la racine *la'aka* (LAK) qui signifie *arsala*, envoyer (1). Les Anges sont donc les « envoyés » de Dieu ou par Dieu auprès de sa créature. Il y a de toute évidence certains Anges qui ne sont pas à proprement parler des « envoyés » auprès des créatures, tels par exemple les Anges Porteurs du Trône, mais quand on pousse un peu l'analyse et qu'on considère que même ces Anges-là sont créés pour accomplir une mission, *risāla*, — glorifier Dieu ou porter son Trône — on s'aperçoit vite que la confusion se dissipe. Et nul doute que les définitions données de l'Ange partaient toutes de cette notion de *messager*, d'être envoyé par Dieu et chargé d'une mission. Le Coran lui-même n'omet pas de leur assigner la qualité de *rusul* et *mursalūn*, émissaires ou messagers (2). D'où cette définition qu'on rencontre partout chez les théologiens comme chez les philosophes, chez les exégètes comme chez les Fuqahā', à savoir que « les Anges sont les messagers de Dieu ; ils sont des êtres intermédiaires entre le Créateur et les créatures, les serviteurs de Dieu qui exécutent ses ordres ». La plupart du temps les Anges sont définis par leur fonction et non par leur essence ; ce sont précisément des êtres fonctionnels. Pourtant le Coran parle, sans le déterminer, du nombre des Anges. Dans

(1) Voir Ibn Manẓūr, *Lisān*, art. *La'aka;* Ṭabarī, *Jāmi'*, t. 1, pp. 444-447 ; Qurṭubī, *al-Jāmi' li aḥkām al-Qur'ān*, t. 1, p. 262.

(2) *Coran:* XXXV, 1 ; XV, 57 ; XXII, 75 et *passim;* voir aussi Ibn Ḥazm, *Fiṣal*, t. 5, p. 22.

un verset « mille Anges ayant compagnon en croupe » (1) sont envoyés pour secourir les croyants ; dans un autre « trois mille » sont envoyés en renfort (2) ; un autre encore parle de « cinq mille » (3), et les Anges Porteurs du Trône sont au nombre de huit (4). Mais le Coran tient à préciser que « Nul ne connaît les armées de ton Seigneur sauf Lui » (5). Cela signifie que non seulement le nombre des Anges est indéterminé mais aussi infiniment grand. D'autre part présenter les Anges sous un nombre, quel qu'il soit, montre qu'ils sont des êtres « personnels », sans que cela veuille dire, bien entendu, qu'ils soient corporels. La distinction même au sein des Anges de plusieurs catégories ou espèces confirme cette « personnalité » des Anges. Quelques détails sont donnés, non pas pour mieux en définir la nature, mais selon les circonstances. Dans la plupart des cas, il s'agit de descriptions extérieures. Ainsi certains Anges sont doués de deux ailes, d'autres de trois et d'autres encore de quatre ailes (6), ce qui a dû donner à la peinture persane un aspect pittoresque supplémentaire. Les Anges sont présentés dans le Coran comme étant d'une beauté qui dépasse de beaucoup celle des humains : « Quand *(les femmes)* l'eurent aperçu *(Joseph)*, elles le trouvèrent si beau qu'elles se tailladèrent les mains [dans leur émoi] et s'écrièrent : « A Dieu ne plaise ! Ce n'est pas un mortel ! C'est un noble ange ! » (7). Il n'y a pas de doute quant à leur sexe ; ils sont asexués (8).

Selon les données de la Tradition, seul le ḥadīth rapporté par ʿĀ'isha attestant que les Anges ont été tirés de la *lumière*, les Djinn du feu et l'homme de la terre, paraît acquérir une crédibilité incontestée (9). Il est reproduit par tous les exégètes

(1) *Coran :* VIII, 9.
(2) *Ibid.:* III, 124.
(3) *Ibid.:* III, 125.
(4) *Ibid.:* LXIX, 17.
(5) *Ibid.:* LXXIV, 31.
(6) *Ibid.:* XXXV, 1.
(7) *Ibid.:* XII, 31.
(8) Nasafī, *ʿAqā'id*, et Taftazānī, *Sharḥ*, pp. 137-138.
(9) *Ṣaḥīḥ Muslim*, t. 4, p. 376 ; Bayḍāwī, *Anwār*, t. 1, p. 52 ; Ibn Kathīr, *al-Bidāya..*, t. 1, p. 54, Ibn Ḥazm, *Fiṣal*, t. 5, p. 26 ; Al-Khāzin, *Lubāb al-ta'wīl* t. 1, p. 45, etc.

et pris en considération par la plupart des théologiens. Ce ḥadīth pourrait au premier abord porter à s'interroger sur la différence entre la « lumière angélique » et la « lumière de Dieu » dont il est question dans les versets : « Dieu est la lumière des cieux et de la terre » ; il est « lumière sur lumière » (1). En effet ici il s'agit d'un symbole ; là de la détermination de la matière constitutive de l'Ange. Aucune raison valable n'existe pour dire par exemple que Dieu est le sommet d'une échelle partant de la matière, s'élevant vers le feu, puis vers la lumière et se couronnant par une « lumière sur lumière », correspondant respectivement à l'homme (tiré de la terre), aux Djinn (tirés du feu), aux Anges (tirés de la lumière) et à Dieu (Lumière sur Lumière). L'échelle plus ou moins matérielle doit en effet s'arrêter aux Anges, car il est formellement établi que tous ceux-là sont des êtres créés par Dieu et que rien ne Lui ressemble. Ainsi faudra-t-il constater que la plupart des théologiens musulmans s'accordent pour dire que les Anges ainsi que les Djinn et les démons sont des êtres transparents, minces, invisibles et capables de prendre des figures variées (2). Ils sont en quelque sorte dans un état d'existence plus ou moins corporel. Les Mutakallimūn ne le cachent d'ailleurs pas. A la définition inspirée des philosophes hellénisants, qui présente les Anges comme des substances immatérielles existant par elles-mêmes *(qā'ima bi nafsihā)* ou comme des substances douées de vie, d'entendement et de « langage rationnel » (3), ou comme des « formes intelligibles *(ṣuwar 'ilmiyya)* dont les essences sont des sciences productrices *('ulūm ibdā'iyya)* » (4), les théologiens — suivis par les exégètes — opposent la définition que voici : « Les Anges sont des corps subtils, ténus *(laṭīfa)*, formés d'air, tirés de la lumière et susceptibles de prendre des formes variées. Ils habitent les cieux » (5). C'est la négation des « substances immatérielles pures » *(al-jawāhir al-mujarrada)* dit Ṭahānawi, qui porta les théologiens à opter pour cette définition (6).

(1) *Coran :* XXIV, 35.
(2) Ṭahānawī, *Kashshāf*, p. 1132 ; Al-Khāzin, *Lubāb (Tafsīr)* t. I, p. 40.
(3) Qazwīnī, *'Ajā'ib al-makhlūqāt*, p. 35.
(4) Fārābī, *K. al-Fuṣūṣ* (in. *Rasā'il al-Fārābī*) p. 9.
(5) Al-Khāzin, *op. cit.*, p. 45 ; Rāzī, *Tafsīr*, t. 1, p. 376 et *Muḥaṣṣal*, p. 102.
(6) Ṭahānawī, *Kashshāf*, p. 1132.

Et il ajoute que les premiers Mu'tazilites sont allés jusqu'à nier l'existence de ces êtres : Anges, Djinn et démons. Parce que : ou bien ils sont invisibles et minces comme l'air et dans ce cas il faut poser qu'ils seraient incapables d'agir — ; ou bien ils sont épais — et dans ce cas il faut qu'ils soient visibles pour nous (1). C'est ce que prétendent Rāzī et Ṭahānawī, mais il n'y a pas de doute que ces premiers Mu'tazilites visés par eux entendaient simplement dire que, partant d'une définition pareille, les Anges ne sauraient certainement exister. Dans son *Talkhīṣ* du *Muḥaṣṣal*, Ṭūsī a rapporté de la manière suivante la théorie des Mu'tazilites : « Ils ont dit que les Anges, les Djinn et les Démons s'identifient dans le genre, mais se distinguent <les uns des autres> par leurs actes <respectifs> » (2). Il ne fait pas de doute que cette identification est complètement fausse ; parce que d'une part elle aboutit à confondre le monde terrestre avec le monde céleste, en sorte qu'elle introduit la matérialité des Djinn dans le secteur céleste immatériel des Anges ; d'autre part, elle n'est fondée sur aucune donnée de la foi. Il est clair que la confusion vient du fait que tous ces êtres sont *invisibles*, et que l'*invisibilité* a justifié, aux yeux des théologiens, la réduction de ces êtres au même *genre*.

Selon d'autres données de la Tradition, certainement peu sûres et appartenant à des périodes et générations tardives ou remontant à des sources anciennes et conservées par la mémoire arabo-musulmane collective, les Anges sont décrits presque dans leurs moindres détails. Nul doute que le portrait de Gabriel aux six cents ailes soit construit à l'aide de données assez sûres (3), car la tradition musulmane suivait cet Archange de tout près, puisqu'il est l'intermédiaire principal entre Dieu et le Prophète. Mais les portraits physiques, presque complets, faits des Anges par Qazwīnī (600-682 de l'H.), à commencer par les Porteurs du Trône pour finir par Hārūt et Mārūt, et en passant bien sûr par les Anges des sept cieux, relève de toute évidence du folklore populaire (4). Seules les classes des

(1) Rāzī, *Muḥaṣṣal*, p. 102, et Ṭahanawī, *Khshshāf*, p. 1132.
(2) Naṣīr ad-Dīn aṭ-Ṭūsi, *Talkhīṣ*, p. 102.
(3) Zamakhsharī, *al-Kashshāf*, t. 2, p. 211.
(4) Qazwīnī, *'Ajā'ib al-makhlūqāt*, 3e éd., Le Caire, 1956 pp. 280-282, et Maḥmūd S. Al-Ḥūt, *Fī ṭarīq al-mitholōgia 'ind al-'arab*, Beyrouth 1955, pp. 205-208.

Anges et la signification de leurs fonctions doivent être retenues dans l'ouvrage enchanteur de Qazwīnī. Certes il essaye d'adapter ces classes à l'image cosmique plus ou moins aristotélicienne du monde, mais sa classification des Anges de l'Islam s'inspire sans le moindre doute des sources musulmanes anciennes.

Il serait vain en effet de reproduire une fois de plus une liste détaillée de tous les Anges de l'Islam ; tous les travaux accomplis avant le nôtre ne faisaient strictement que décrire — selon le Coran, la Tradition et les diverses sources de la culture arabe et musulmane — ces êtres que sont les Anges (1). Une évocation sommaire de ces espèces reste pourtant utile. Mais il faut tout de suite écarter de l'esprit toute idée représentant les diverses catégories d'anges comme des *espèces* proprement dites appartenant au même *genre*. En effet les Anges d'une catégorie quelconque ne se distinguent pas de ceux d'une autre par une « différence spécifique » — ils ont tous la même nature substantielle — mais simplement par le « propre » qu'on peut identifier ici à la « fonction », et parfois par les « accidents » qui seraient les qualités extérieures données de tel ou tel Ange selon telle ou telle source. Il est également à rappeler qu'il ne s'agit là que de certains Anges dont le nombre est infiniment petit par rapport au nombre réel, infiniment grand, des Anges. La tradition musulmane est hantée par l'idée que chaque atome cosmique, chaque goutte d'eau sont, si l'on peut dire, chargés d'Anges. Ceux-ci couvrent le monde de la création tout entier ainsi que tout endroit des sept cieux (2). Les Anges nommés dans les sources musulmanes représentent simplement les principaux ; selon Jāḥiẓ, la distinction parmi les Anges de catégories variées pourrait être fondée sur la nature de leurs actes respectifs ; leurs noms seraient dérivés *causalement*, c'est-à-dire motivés par la nature des fonctions angéliques mêmes (3).

(1) Voir dans le colloque de l'AMR : *Anges, démons et êtres intermédiaires*, les exposés de H. Corbin, *Notes pour une étude d'angélologie musulmane*, pp. 50-59 ; M. Mokri, *L'ange dans l'Islam et en Iran*, pp. 66-87. Voir aussi sur le même sujet l'exposé de T. Fahd dans *Génies, Anges et Démons* (Col. Sources Orientales), éd. du Seuil, 1971.

(2) Ibn Kathīr, *al-Bidāya wa n-nihāya*, t. 1, p. 42.

(3) Jāḥiẓ, *K. al-Ḥayawān*, Le Caire 1938, t. 6, p. 192.

Voici donc, le plus brièvement possible, comment les auteurs musulmans, s'inspirant du Coran, de la Tradition et des récits plus ou moins communément admis, présentent et se représentent les Anges de l'Islam considérés dans tous les cas comme faisant partie du Royaume des Cieux ou dépendant de lui :

1) Les Porteurs du Trône *(ḥamalat al-ʿarsh)* qui, comme leur nom l'indique, sont chargés de porter le Trône, mais Qazwīnī prétend que, divisés en quatre catégories, ils assument la tâche d'intercéder auprès de Dieu en vue d'assurer la nourriture aux hommes (1).

2) Les Anges Rapprochés *(al-muqarrabūn)* identifiés tantôt aux Porteurs du Trône, tantôt aux *Karūbiyyūn* ou aux « vénérables » Anges mentionnés dans le Coran (2).

3) L'Esprit *(ar-Rūḥ)* ou l'Esprit fidèle, identifié souvent par les commentateurs avec Gabriel mais considéré par d'autres, tel Qazwīnī, comme un Ange particulier et privilégié ; il serait l'origine des « esprits des animaux », et il est chargé de l'administration des sphères célestes, de leurs mouvements et de leurs repos, ainsi que de celle du monde sub-lunaire dans ses secteurs minéral, végétal et animal (3).

4) Gabriel, appelé également « l'Esprit fidèle », mais souvent « l'Esprit Saint ». Il est « doué de pouvoir auprès du Maître du Trône », dit un verset coranique (4). Il assure en particulier la fonction noétique étant précisément le porteur de la Révélation ; chez les philosophes aristotélico-néoplatoniciens arabes, Fārābī et Ibn Sīnā en particulier, il est identifié avec l'intellect agent qui donne à l'intellect humain les « formes intelligibles ». Qazwīnī prétend que ses « soutiens » *(aʿwān)* répandus dans toutes les parties du cosmos sont chargés de produire la force irascible et le zèle destinés à repousser le mal. Ibn Kathīr ajoute qu'il s'occupe également des vents et des armées (5).

(1) Qazwīnī, *ʿAjā'ib*, p. 36. Sur les « Anges porteurs du Trône », voir *Coran:* LXIX, 17 et Ibn Kathīr, *op. cit.*, t. 1, p. 42.

(2) Pour ces Anges, voir *Coran:* IV, 172 ; Qazwīnī, *op. cit.*, p. 36 ; Khāzin, *Tafsīr*, t. 1, p. 628 ; M. S. Al-Ḥūt, *Fī ṭarīq al-mitholōgia..*, pp. 204-205.

(3) Qurṭubī, *al-Jāmiʿ*, t. 2, p. 133.

(4) *Coran:* LXXXL, 20.

(5) Ibn Kathīr, *op. cit.*, t. 1, p. 46 ; Qazwīnī, *op. cit.*, p. 37.

5) Isrāfīl ; il communique les ordres divins, insuffle les âmes dans les corps, porte la trompette dans sa bouche en attendant l'ordre divin décisif pour « sonner » le Jour du Jugement. Ses « soutiens » répandus dans le cosmos sont chargés d'insuffler dans les éléments les forces qui les maintiennent et qui leur préservent l'existence.

6) Mikā'īl ; il est chargé de la « nourriture des corps », des plantes et des pluies, mais aussi, selon Qazwīnī, de la sagesse et de la connaissance pour les âmes. Ses soutiens dans le monde sont chargés de produire la force qui porte les êtres créés à atteindre la perfection et les fins auxquelles ils tendent dans leurs mouvements (1).

7) L'Ange de la mort ; il est chargé de mettre terme aux mouvements et de séparer les âmes d'avec leurs corps ; ses soutiens seraient au nombre des mortels ; dans la Tradition, il est nommé 'Azrā'īl.

8) Les Anges des sept cieux ; leur unique fonction consiste à glorifier Dieu et à lui décerner les louanges qu'il mérite. Des récits attribués à des Compagnons du Prophète les présentent sous des formes animales ou humaines. Certains de ces Anges,

(1) Qazwīnī, *'Ajā'ib*, p. 37.

Mikā'īl est cité dans le Coran une seule fois (II, 92). Certains récits explicatifs rapportent qu'un groupe de Juifs contemporains du Prophète avaient affiché pour Mikā'īl une sympathie toute particulière, tout en affichant envers Gabriel une hostilité amère, celui-ci étant à l'origine de la dureté, de l'épouvante, de la guerre et de la sécheresse, et Mikā'īl étant l'ange de la tendresse, de la miséricorde et de la consolation (Ṭabarī, t. 2, pp. 377-396). Dans le verset en question, le Coran soutient que les Anges sont égaux. La Tradition, de son côté, présente Mikā'īl comme l'ange qui descend avec le pardon, les bonnes choses et la tendresse, alors qu'elle présente Gabriel descendant avec la colère et la vengeance de Dieu (voir dans *Al-'Uthmāniyya* de Jāḥiẓ, le récit prophétique dans lequel le Calife Abū Bakr est comparé à Mikā'īl parmi les Anges, alors que 'Omar est comparé à Gabriel : Mikā'īl est l'ange du pardon et de la tendresse ; Gabriel est celui de la colère et de la vengeance (éd. du Caire, 1955, pp. 68-69 et p. 137).

Il faut pourtant dire que la plus grande hostilité à l'égard de Gabriel est venue du côté des Ghurābiyya qui prétendirent que l'Ange a commis une erreur radicale dans « la communication de la Révélation ». Ils ont soutenu que la Révélation devait être communiquée à 'Alī — le cousin du Prophète —, mais comme il ressemblait à Muḥammad autant qu'un corbeau ressemble à un corbeau, « l'Ange aux plumes *(ṣāḥib ar-rīsh)* » s'est finalement trompé de « destinataire » (Isfarā'inī, *At-Tabṣīr..*, p. 112). Des propos pareils ne pouvaient pas passer sans soulever des débats sur « l'impeccabilité » *('iṣma)* des Anges.

notamment ceux du « ciel inférieur » — Tonnerre *(ra'd)* par exemple — sont chargés des nuages et des pluies (1). Parmi les Anges des cieux figurent, bien entendu, les Anges du Paradis et de l'Enfer.

9) Les Anges gardiens *(al-ḥafaẓa);* ils ont pour charge « d'enregistrer » ou « d'écrire » les actes humains, dit le verset coranique (2) ; chaque homme est censé avoir deux Anges gardiens, précise un *ḥadīth* prophétique. Les Anges gardiens semblent pourtant appartenir à cette catégorie d'Anges qui « écrivent » tout ce qui se produit partout dans le cosmos, et notamment les « décrets divins » inscrits sur la Table gardée (3).

10) Les Anges chargés de l'administration du monde et des affaires humaines et terrestres (les Anges délégués, *al-muwakkalūn*) auxquels une sourate toute entière est consacrée (4). Leur importance pour l'homme ainsi que pour le monde terrestre est plus que majeure. Car ce sont eux qui maintiennent la vie, qui veillent à l'ordre des choses et en assurent la continuité et la durée, qui, en un mot, portent les choses vers leurs fins dernières telles qu'elles sont définies par Dieu.

11) D'autres Anges, apparemment d'importance mineure, mais dont certains ont soulevé tant de controverses, tels Munkar et Nakīr, cités seulement dans le *ḥadīth* ; ils sont chargés de « l'épreuve de la tombe » *('adhāb al-qabr)*, mais certains théologiens musulmans, les Mu'tazilites en tête, ont formellement nié l'existence de ces Anges ainsi que « l'épreuve de la tombe » elle-même (5). Il y a aussi Hārūt et Mārūt qui auraient commis maints péchés mortels, tels l'enseignement et la pratique de l'astrologie — plus précisément le *siḥr* — l'adultère, la divulgation à une femme — transformée par la suite en un astre, Vénus — du nom divin « secret » qui permet la montée au ciel, etc. Les commentaires musulmans abondent de détails sur ce

(1) An-Naysābūrī (ath-Tha'ālibī), *'Arā'is al-majālis*, p. 11-12 ; Qazwīnī, 'Ajā'ib, p. 39 ; Al-Ḥūt, *Fī ṭarīq*, p. 206.

(2) LXXXII, 9-12.

(3) *Ṣaḥīḥ Muslim*, t. 1, Livre de l'īmān, ḥad. n° 263.

(4) *Coran :* LXXIX (An-Nāzi'āt) pour un commentaire de cette sourate on peut voir, entre plusieurs autres, Qurṭubī, *al-Jāmi'*, t. 19, p. 188 et 55.

(5) Al-Bazdawī, *K. Uṣūl ad-dīn*, p. 185.

problème et plusieurs théologiens ont catégoriquement rejeté l'idée que Harūt et Mārūt aient été des Anges ; selon Ibn Ḥazm, ils n'étaient que deux « rois mécréants et forts » *('iljān)* (1). Citons enfin les « Anges voyageurs » *(as-sayyāḥūn)* qui ont pour mission de parcourir tous les coins de la terre pour rendre compte à Dieu, des événements et des faits auxquels ils assistèrent.

A la vérité, l'examen de ces diverses classifications angéliques montre qu'il s'agit là plutôt de déterminations fonctionnelles complémentaires, et que du point de vue cosmique, ces Anges pourraient bien être ramenés à deux ou à trois catégories seulement. Ainsi Ghazālī par exemple distingue-t-il trois catégories d'Anges : *a)* Les Anges du Trône ; *b)* les Anges célestes ; *c)* et les Anges terrestres (2). Quant à Ījī, il les ramène à deux : *a)* les Anges supérieurs célestes ; *b)* les Anges inférieurs terrestres (3). Cette classification ne diffère en rien, en effet, de celle de Ghazālī, car les Anges du Trône auxquels Ghazālī réserve une place à part doivent appartenir à la catégorie des Anges supérieurs célestes dans la classification de Ījī. En tout cas, il faut dire que de toutes ces déterminations particulières et concrètes de la fonction angélique, l'administration du monde de la création reste la plus importante pour ce qui a rapport au système cosmique musulman. Car il ne suffit pas de créer le monde « d'un seul coup », selon l'expression de Kindī, ou selon un processus d'émanation, comme le préfèrent les philosophes néoplatonisants ; une fois le monde créé, il faudra ensuite le conserver, maintenir son existence, sa durée et son bon fonctionnement. Or cette tâche ne semble pas être assumée directement par Dieu lui-même, mais plutôt par les Anges qui régissent les affaires du monde de tout près, sous l'ordre divin. Car seul l'acte créateur, faire passer les choses du néant à l'être, au moyen du verbe « Sois », paraît relever de Dieu ; le reste, notamment la vie et la durée, la mort des choses, sont l'affaire des Anges. A la vérité les Frères de la Pureté avaient, en un sens, raison

(1) Ibn Ḥazm, *Al-Fiṣal*, t. 4, p. 33.
(2) Ghazālī, *Iḥyā'*, t. 4, p. 104.
(3) Al-Ījī, *Mawāqif*, t. 8, p. 283.

en disant que Dieu n'agit pas directement sur les êtres corporels créés, mais plutôt par l'intermédiaire des Anges, et que ceux-ci avaient pour mission et pour fonction de diriger ou d'administrer le monde de la création. Mais c'est précisément Ghazālī qui a bien défini cette doctrine et l'a remarquablement développée, tout en écartant les éléments fâcheux et douteux de la doctrine des Ikhwān. Lisons ce texte précieux de l'*Iḥyā'* :

« Sache que chaque partie de ton corps, chaque partie des plantes, ne peut être nourrie que par sept, dix, cent Anges — ou même plus — chargés d'elle. Car la nutrition consiste en ce qu'une partie des aliments remplace une autre partie déjà consommée et transformée à la fin <du processus> en sang, puis en chair et en os. Quand les aliments deviennent chair et os, <on peut dire alors que> le corps est nourri. Mais le sang et la chair sont des corps dénués de force, de connaissance et de « libre choix » *(ikhtiyār)* ; ils ne se meuvent pas eux-mêmes, ils ne se transforment pas d'eux-mêmes, et la *nature (ṭab')* toute seule ne suffit pas pour qu'ils passent d'un état à un autre, tel le blé qui ne devient chair, os, veines et nerfs qu'au moyen d'artisans. Or les artisans intérieurs (cachés) ce sont les Anges, alors que les artisans extérieurs (apparents) sont les gens du pays. Dieu t'a octroyé une grâce, apparente et cachée. Tu ne dois <surtout> pas négliger sa grâce cachée. Je dis donc qu'il est nécessaire qu'il y ait un Ange pour tirer les aliments du côté de la chair et des os, car ils ne se meuvent pas eux-mêmes. Il est également nécessaire qu'un autre Ange maintienne les aliments à leur côté, qu'un troisième en dégage la forme du sang ; qu'un quatrième la revête de la forme de la chair, des veines et des os ; qu'un cinquième rejette dehors l'excédent alimentaire ; qu'un sixième fasse adhérer ce qui a acquis la qualité (nature) d'os à l'os et ce qui a acquis la qualité de chair à la chair, pour les empêcher de se désagréger ; qu'un septième contrôle les mesures de la jonction, afin que ce qui doit être arrondi ne soit pas atteint dans sa qualité de rond, ou que ce qui <doit être> grand ne soit pas touché par ce qui pourrait entamer sa grandeur, ou ce qui <doit être> creux ne soit pas atteint par ce qui pourrait détruire sa qualité de creux, en sorte que <cet Ange> assure à chacun justement ce dont il

a besoin. Car si, par exemple, la quantité de nourriture accumulée sur le nez d'un enfant était égale à celle <qui devait être> accumulée sur sa jambe, le nez deviendrait gros, cesserait d'être creux, et la physionomie ainsi que la création se trouveraient altérées. Il appartient à cet Ange d'apporter aux paupières, qui sont extrêmement délicates, à la pupille, qui est particulièrement transparente, aux cuisses qui sont trop épaisses, à l'os, qui est très solide — ce qui leur convient proprement du point de vue de la quantité (mesure) et de la figure, sinon la forme se détruit et certains endroits s'accroissent, alors que d'autres décroissent. Encore plus, si cet Ange ne fait pas le partage et la distribution équitablement — en apportant par exemple de la nourriture à la tête de l'enfant ainsi qu'à toutes les parties de son corps à l'exception de l'une de ses deux jambes — il s'ensuivra que cette jambe restera telle qu'elle a été au début, toute petite, alors que le corps tout entier aura été <normalement> développé et tu auras ainsi une personne ayant le volume d'un homme (adulte) muni d'une jambe semblable à celle d'un enfant, donc absolument inutile. Or le contrôle de cette « architecture » *(handasa)* dans la distribution <des substances nutritives> est une charge attribuée à l'un des Anges. Et ne crois <surtout> pas que le sang soit *par nature (bi ṭab'ihi)* l'architecte de sa propre forme ; celui qui attribue ces processus à la nature est certainement ignorant, ne sachant pas <le sens> de ce qu'il dit » (1). Ce texte est tellement clair que le moindre commentaire à son égard paraîtrait superflu. Disons tout de même que les Anges s'y présentent à la fois comme des causes internes ou immanentes de la vie — puisqu'ils agissent au-dedans même du corps — et comme des causes transcendantes — puisqu'ils ne sont pas liés organiquement au corps et qu'ils ne s'identifient pas à la nature ou au *ṭab'* des corps qu'ils meuvent ou dirigent.

L'action des Anges n'explique pas seulement les phénomènes infiniment petits et compliqués mais également les phénomènes naturels qui nécessitent une puissance et une force illimitées,

(1) Ghazālī, *Iḥyā'*, t. 4, p. 104. L'essentiel de ce texte est reproduit par Qazwīnī dans *'Aja'ib* (p. 41) sans la moindre allusion à Ghazālī.

tels les séismes et la formation des nuages. Car les tremblements de terre se produisent par leur intervention, les nuages se forment et se détruisent grâce à eux, les météores résultent de leur action (1). Ils dominent également le monde des cieux et des terres (2). Il est à remarquer ici qu'on est, avec cette doctrine, en présence d'une explication des phénomènes par des causes extérieures, et qu'on est assez loin des conceptions animistes attribuées souvent à certains des Premiers Musulmans, comme ʿAlī par exemple, selon lesquelles le tonnerre *(raʿd)* serait un Ange chargé de repousser les nuages d'un pays vers un autre ; que le nuage serait un Ange parlant la plus belle des langues (ou des paroles), pleurant et souriant, que le tonnerre serait sa parole, l'éclair son sourire, la pluie ses pleurs (3) ; que les éclairs *(barq)* seraient des jouets de lumière avec lesquels les Anges frappent les nuages pour les remuer ; qu'il serait un Ange doué de quatre ailes ou qu'il serait issu d'un mouvement produit par les ailes des Anges du Trône, etc. (4). L'explication animiste n'est en effet qu'un résidu des vieilles religions d'Arabie et ne laisse pas de trace dans les données angélologiques du Coran. Pourtant la théorie de Ghazālī risque de soulever une question à laquelle ce penseur lui-même ne semble pas avoir prêté attention. Comment pourrait-on expliquer, selon cette doctrine, les maux physiques dans la nature, et notamment dans certaines créatures humaines ? Car les aberrations physiques existent réellement ; la « distribution inéquitable » des aliments du corps, selon les propres termes de Ghazālī, qui devrait conduire à une créature peu proportionnée ou même tout à fait disproportionnée, personne ne peut en contester l'existence réelle — et il n'y a pas lieu de dire, précisément ici, que l'existence réelle n'est pas de ce bas-monde mais de l'Autre —. Bien évidemment, comme cette « distribution inéquitable » est achevée par les Anges, il faut dire alors qu'ils sont responsables des conséquences, c'est-à-dire des maux naturels et physiques. Mais les Anges ne font en réalité qu'accomplir des missions

(1) Al-Ījī, *Mawāqif*, t. 8, p. 286.
(2) Rāzī, *K. al-Arbaʿīn fī uṣūl ad-dīn*, pp. 372-373 et pp. 383-384.
(3) Maqdisī, *Al-Badʾ*, t. 1, p. 175.
(4) Ṭabarī, *Jāmiʿ*, t. 1, p. 242 et p. 344.

divines, puisqu'il est établi qu'ils « ont la crainte de Dieu <qui est> au-dessus, et ils exécutent les ordres que <Dieu leur> donne ». Il faudrait donc conclure à l'une des deux propositions suivantes : ou bien que Dieu est à l'origine du mal, mais il importe alors d'ajouter — pour sauver la justice divine — que le mal est relatif ; ou bien que le mal a pour origine les Anges eux-mêmes. Mais dans ce dernier cas, il faut poser que les Anges sont *libres* dans leurs actions, qu'ils peuvent obéir ou désobéir à l'ordre divin, et que, par conséquent, ils seront soumis à la loi de la récompense et du châtiment. Mais à compter ceux qui ont participé au « grand débat » soulevé par le fameux verset 30 de la sourate II (« <Rappelle> quand ton Seigneur dit aux Anges : « Je vais placer, sur la terre, un vicaire »...), on s'aperçoit vite que ceux qui tendent vers une solution de « libre choix » pour les Anges, de désobéissance proprement dite, forment une minorité plus qu'infime. La majorité écrasante opte pour une solution d'obéissance à l'ordre divin, donc une solution déterministe qui fait des Anges des instruments entièrement soumis à la volonté de Dieu. Car devant l'attitude apparemment « contestataire » des Anges, commentateurs et théologiens s'accordent pour exclure l'idée qu'une objection ou une contestation ait été avancée ou soulevée par les Anges. Pour Ījī, il s'agit simplement d'une demande d'éclaircissement sur la sagesse cachée derrière la décision divine *(istifsār ʿan al-ḥikma)* (1). De même pour Ibn Kathīr, il s'agit d'une « question d'information *(suʾāl istiʿlām)* <en vue> de découvrir la sagesse <cachée derrière la décision> » (2). Selon Rāzī, la question adressée par les Anges à Dieu n'avait pas pour but « d'attirer l'attention *(tanbīh)* de Dieu sur une chose qui lui serait cachée », ni de « s'indigner » d'un acte projeté par Dieu, mais elle était mue par l'étonnement *(taʿajjub)* que suscita dans leurs esprits le choix divin, étonnement légitime, puisqu'il avait pour but de découvrir la sagesse divine (3). Les Muʿtazilites, fidèles à leur principe de la Justice divine *(ʿadl)*, estiment que

(1) Ījī, *Mawāqif*, t. 8, p. 282.
(2) Ibn Kathīr. *Tafsīr*. t. 1, p. 69.
(3) Rāzī. *Jāmiʿ*, t. 2, pp. 167-168.

les Anges, sachant que le mal ne pouvait pas être commis par Dieu, ont voulu poser la question dans ce qu'elle présentait de problématique *(ishkāl)* pour eux, simplement pour avoir une réponse, ce qui est, selon eux, parfaitement légitime (1). Plus précisément, selon ʿAbd al-Jabbār, les Anges se sont adressés à Dieu dans le but de « poser une <simple> question et de s'instruire (s'éclairer) » *(ʿalā wajh al-masʾala wa l-taʿarruf)*, chose parfaitement acceptable (2). Même ceux qui considéraient les choses différemment, ne voyaient finalement dans la question posée par les Anges qu'une *hafwa*, une faute commise par précipitation ou par inattention, immédiatement pardonnée par Dieu (3), donc qui ne s'élève pas au degré d'un péché susceptible de porter atteinte à la nature substantielle de l'Ange. A la vérité, la doctrine musulmane communément admise, établit définitivement à travers toutes les controverses et les questions agitées — notamment celle d'Iblīs et de la prosternation des Anges, la question posée par les Anges à Dieu, le problème de Hārūt et de Mārūt, etc. — l'impeccabilité *(ʿiṣma)* des Anges. Rāzī le confirme sans ambiguïté, en disant que « la grande majorité des Musulmans s'accordent pour <attribuer> l'impeccabilité à tous les Anges » (4).

Mais quelle est la signification de cette *ʿiṣma* attribuée aux Anges ? Il faut dire qu'elle consiste moins à ne pas faire l'erreur ou commettre le péché qu'à se soumettre intégralement à l'ordre de Dieu. Car la fonction essentielle des Anges porte sur l'établissement, ainsi que sur le rétablissement de l'ordre divin dans le cosmos, en sorte que les Anges ne font finalement que ce que Dieu lui-même aurait dû ou pu faire. Or, s'il en était ainsi, il serait absolument impensable de ne pas poser l'impeccabilité des Anges, et de ne pas poser, en plus, ce que Ghazālī appelle « l'acte unique », ou peut-être même « unidimensionnel », de l'Ange, à savoir que l'Ange, étant d'une individualité pure et unique, il est tenu à réaliser des actes uniques ou spécifiques et, bien entendu, sans la moindre défaillance. Cette individualité

(1) *Ibid.*, t. 2, p. 168.
(2) ʿAbd al-Jabbār, *Tanzīh al-Qurʾān*, pp. 16-17.
(3) Ṭabarī, *Jāmiʿ*, t. 1, p. 458.
(4) Rāzī, *Tafsīr*, t. 2, p. 166.

unique suppose un déterminisme absolu dans les actes. C'est précisément le sens visé par Sha'rānī, quand il dira plus tard que « les actes des Anges se font sans progression graduée *(lā tarraqqī fīhā)* » (1). Opposés à l'homme, d'une part, multiple dans ses qualités, tendances et actes, donc « multidimensionnel », d'autre part, capable d'obéir une fois mais aussi de désobéir une autre fois —, les Anges sont d'une nature unique, simple et essentiellement soumise à la volonté de Dieu ; comme le Coran l'atteste, « ils ne désobéissent pas à Dieu, et ils exécutent ce que <Dieu> leur ordonne » (2). Or la thèse contraire, qui n'a pratiquement pas de défenseurs notables, et qui part de l'idée de la possibilité pour les Anges d'erreur et même de pécher, donc du « libre choix », doit forcément aboutir à l'idée que la création n'est pas régie, nécessairement, selon la stricte volonté de Dieu, mais tantôt selon elle, tantôt selon celle des Anges. Personne ne s'est en effet exprimé dans des termes pareils, mais c'est inéluctablement la conclusion à laquelle devrait aboutir une théorie prêchant la « liberté » des Anges. Et c'est justement pour cette raison-là qu'un théologien comme Ibn Ḥazm tient à soutenir avec la plus grande fermeté que Dieu « a fait l'éloge de tous les Anges, a dit qu'ils ne se lassent pas, ne s'ennuient point, ne désobéissent jamais à Dieu ; il a catégoriquement nié <qu'ils puissent être atteints par> l'erreur, la lassitude, l'ennui et l'inattention » (3).

*D)* Les commentateurs et les théologiens musulmans classiques ont certainement sacrifié beaucoup de leur temps et de leurs efforts à débattre de questions apparemment oiseuses. Il y en a, à coup sûr, qui le sont réellement. Mais les débats sur l'impeccabilité des Anges, quoique interminables, ne figurent certainement pas parmi ces questions. Car, comme nous l'avons montré dans les pages précédentes, la *'iṣma* n'a été défendue fermement et à l'unanimité, que parce que les Anges, instruments de Dieu, devaient être intégralement soumis à la volonté de Dieu, considéré comme la cause première de tout ce qui se produit dans

(1) 'Abd al-Wahhāb Ash-Sha'rānī, *Kashf al-Ḥijāb*, Le Caire, p. 58,
(2) Ghazālī, *Iḥyā'*, t. 4, p. 104 ; Rāzī, *K. al-Arba'īn fī uṣūl ad-dīn* p. 374.
(3) Ibn Ḥazm, *Fiṣal*, t. 5, p. 22.

le monde. L'acharnement d'un Ibn Ḥazm contre la thèse qui voulait considérer les « deux pécheurs » Hārūt et Mārūt comme des Anges, même déchus, ne s'explique que par ce souci impérieux. Si beaucoup de controverses et de débats eurent pour centre ce problème de la *ʿiṣma*, c'est principalement parce que les uns et les autres étaient embarrassés par l'idée qu'un Ange puisse commettre un péché ou un crime susceptible à coup sûr de semer le désordre non seulement dans le système musulman moral, mais également dans le système cosmique musulman.

Parallèlement au débat sur la *ʿiṣma*, un autre débat eut lieu et eut de grands retentissements, celui de l'*afḍaliyya*, la « précellence » : Qui est supérieur à l'autre, l'Ange ou le Prophète ? ou encore l'Ange ou l'homme ? ou même encore l'Ange ou le *walī?* (1) Au premier abord ce débat semble tout à fait insignifiant. Pourtant tel n'est pas tout à fait le cas. Il est vrai qu'on est loin d'assister à des répercussions fondamentales et que les conséquences du débat demeurent très minces, mais ce débat a tout de même le mérite d'incarner cette prédilection musulmane pour la recherche du *meilleur*, de l'*afḍal*, cette recherche qui a marqué l'Islam dès ses origines et qui a accompagné le conflit autour du califat ainsi que toutes les positions théologico-politiques issues de ce conflit. Déterminer une échelle de *valeurs*, une échelle de *personnes* ou d'êtres pris à part, à des degrés divers, comme des incarnations d'un idéal moral dont on doit s'approcher ou qu'on est appelé à réaliser, telle est, semble-t-il, la signification morale du thème de l'*afḍaliyya*. En l'appliquant aux créatures de Dieu, une bonne partie des théologiens et commentateurs « sunnites » a opté pour la précellence des hommes sur les Anges. Mais les Muʿtazilites, qui semblent avoir composé beaucoup d'ouvrages sur le thème (2), une bonne partie des Ashʿarites, les Shiʿites ont tous considéré les Anges,

(1) Voir F. Rāzī, *K. al-Arbaʿīn*, pp. 368-384, et *K. Maʿālim uṣūl ad-dīn*, p. 106 ; Bazdawī, *K. Uṣūl ad-dīn*, p. 199 ; Nasafī et Taftazānī, *ʿAqāʾid* et *Sharḥ*, pp. 152-153 ; Qurṭubī, *al-Jāmiʿ*, t. 1, p. 289 ; Baghdādī, *K. Uṣūl ad-dīn*, pp. 166-167 ; Maqdisī, *Al-Badʾ*, t. 1, pp. 178-180 ; Ibn Ḥazm, *Al-Fiṣal*, t. 5, pp. 20-26 ; Al-Ījī, *Mawāqif*, t. 8, pp. 283-288, etc.

(2) Bazdawī affirme qu'il a vu un gros ouvrage de vingt volumes sur *Tafḍīl al-Malāʾika ʿalā banī Ādam*, composé par le Muʿtazilite Jaʿfar Ibn Ḥarb (*K. Uṣūl ad-dīn*, p. 199).

notamment les Anges célestes comme supérieurs aux hommes, les prophètes compris. Il est à signaler que les Mu'tazilites fondent leur thèse de la « précellence des Anges sur les hommes » sur la soumission et la piété les plus parfaites des Anges, donc sur le principe de l'*aṣlaḥ*, contesté bien entendu par le Sunnite Māturīdite qu'est Bazdawī. Pour celui-ci, la précellence doit être fondée sur la « position » *(waḍ')* arrêtée par Dieu même et non pas sur le principe de l'*aṣlaḥ* (1). De leur côté les Musulmans pieux ne pouvaient éprouver qu'un sentiment d'admiration pour la vie pure et la personne sainte de ces êtres célestes que sont les Anges. Mais jamais l'orthodoxie musulmane n'est allée jusqu'à admettre l'idée que l'homme puisse s'élever à la nature angélique. Les mystiques, les gnostiques, les Ikhwān aṣ-Ṣafā' et surtout les théosophes ismaéliens ont explicitement admis la possibilité de la communication et du contact entre les hommes et les Anges. Ils sont même allés jusqu'à accepter l'idée d'un passage de la nature humaine du croyant, dite « angélique en puissance » selon l'expression aristotélicienne, à la nature angélique, dite « angélique en acte » (2). La doctrine des Falāsifa, Fārābī et Avicenne en particulier, qui admettent la possibilité de cette rencontre entre l'humain et l'angélique non seulement au niveau du Prophète mais également et surtout au niveau des philosophes qui ont pu atteindre le degré de l'intellect acquis *(mustafād)* et sont devenus capables de « recevoir » les vérités directement de l'intellect agent — identifié par eux avec Gabriel — ne semble pas s'éloigner de cette ligne-là. Mais dans une perspective proprement musulmane, la doctrine des Falāsifa ne peut être tolérée qu'à une seule condition : que toutes les vérités aient Dieu comme origine. Or, en Islam, seule la Révélation est considérée comme divine. Certes l'Islam admet une sorte

(1) Bazdawī, *K. Uṣūl ad-dīn*, p. 202 ; et pour le principe de l'*aṣlaḥ* chez les Mu'tazilites, voir R. Brunschvig, *Mu'tazilisme et Optimum (al-aṣlaḥ)*, in Studia Islamica, XXXIX, 1974, pp. 5-25.

(2) Ikhwān Aṣ-Ṣafā', *Rasā'il*, passim ; le Dā'ī yéménite 'Alī ibn Muḥammad al-Walīd, *K. Tāj al-'aqā'id*, Beyrouth 1967, pp. 145-146, p. 154 et p. 165 ; Al-Muffaḍḍal al-Ja'fī, *Al-Hafṭ wa l-aẓilla*, Beyrouth 1970, p. 139. Shihāb ad-Dīn (Abū Firās), *K. al-Īḍāḥ*, Beyrouth 1964, pp. 25-26.

d'« inspiration divine » *(ilhām)* (1), mais très limitée d'une part et sévèrement contrôlée d'autre part, en sorte qu'en dehors des cas mentionnés dans le Coran, il est extrêmement difficile, sinon impossible, de vérifier l'authenticité d'une inspiration quelconque. Il n'y a pas de doute que, du même point de vue, les vérités philosophiques dont les « formes intelligibles » sont données à l'intellect passif humain par l'intellect agent, ne diffèrent finalement en rien des vérités dites *inspirées;* elles restent incontrôlables et invérifiables. A la vérité, en dehors de la Révélation prophétique assurée par l'Ange qui reçoit la parole divine, qu'elle soit créée ou éternelle, qu'il la reçoive de Dieu directement ou à partir de la Table gardée sur laquelle elle est écrite pour la communiquer ensuite au prophète, la fonction noétique de l'Ange ne peut être qu'un accommodement réalisé par les Falāsifa en vue de neutraliser le camp proprement religieux (2).

La notion de précellence a tout de même quelque importance pour le système cosmique musulman. Elle apporte certaines précisions à l'image globale du cosmos et précisément à l'échelle des êtres dans ce cosmos. Ainsi aurons-nous en bas de l'échelle le monde minéral ; au-dessus le monde végétal, suivi de l'animal dans ses divers secteurs : animaux, Djinn et hommes ; enfin les cieux et les Anges. Il faut pourtant reconnaître que cette image n'apporte rien de vraiment nouveau à la classification initiale : cieux et terre, en sorte qu'on est porté à dire que le débat sur la précellence des Anges n'a de conséquences plus ou moins importantes que sur la vie morale des croyants.

Les pages précédentes ont pu montrer, nous semble-t-il, que la place des Anges dans le système du monde musulman est d'une importance indéniable. C'est pour cela que la croyance aux Anges fait partie intégrante du Credo musulman ; elle est, après la croyance à l'existence de Dieu, la condition préalable

(1) Voir notre étude *Révélation et Inspiration en Islam,* in Studia Islamica, XXXVI, 1967.

(2) Voir ʿAbd al-Jabbār, *al-Muḫīṭ bi t-taklīf,* éd. O. ʿAzmī, ad-Dār al-miṣriyya, Le Caire, et pour ce même point, notre *Étude sur la création de la Parole divine selon le Muʿtazilite ʿAbd al-Jabbār,* Paris 1968, ainsi que la thèse de ʿAbdullaṭīf al-Shīrāzī al-Ṣabbāġ, *La théorie de la prophétie dans le Sharḥ,* Paris 1973.

pour la croyance à la prophétie et aux prophètes. Selon l'Islam, le système cosmique ne peut fonctionner et durer que grâce à l'intervention et au contrôle permanent de ces êtres. Ce sont les agents, ou les causes, ou les forces ou même les lois dont Dieu se sert pour assurer l'équilibre cosmique, produire la vie, l'orienter, la conserver ou l'arrêter. Quand Shahrastānī dit que « les instruments de la création sont l'Ange de la vie, l'Ange de la mort, l'Ange de l'enfantement, l'Ange de la subsistance, l'Ange de la durée » (1), il ne fait en réalité que concrétiser sa fidélité à cette conception générale de l'Ange musulman à laquelle la présente étude a pu finalement conclure (2). A cette conclusion il faut en ajouter une autre, déjà signalée : selon les données fondamentales de la dogmatique musulmane, la rencontre réelle entre Dieu et l'homme a été rendue possible grâce aux Anges. Porteurs de la Révélation, ces « visiteurs venus de loin », ont arraché l'homme à sa solitude cosmique et lui ont ouvert des horizons nouveaux et lointains, chargés d'espoir et de promesses.

Fehmi JADAANE
(Amman)

(1) Cité par M. Mokri (*op. cit.*, p. 77) selon un discours *(Madjlis)* écrit par Shahrastānī en persan, ajouté par l'éditeur à la traduction persane d'*Al-Milal wa-n-niḥal* faite par Ṣadr-ud-dīn Turka, Téhéran 1321/1943, pp. 300-344.

(2) Le lecteur a pu constater notre choix du vocable Ange comme équivalent du terme arabe *malak*. Certains traducteurs du Coran se permettent d'utiliser parfois le terme Archange, même là où il ne s'agit point de « chef » d'Anges. Ainsi M. Blachère donne-t-il les traductions suivantes : « C'est un noble Archange ! » *(malak karīm)* (Coran : XII, 31) ; « Je ne connais point l'Inconnaissable. Je ne vous dis pas : « Je suis un Archange » *(innī malak)* (Coran : XI, 31/33). En effet certaines données de la tradition musulmane présentent les Anges Gabriel, Isrāfīl, Mikā'īl et l'Ange de la mort comme ayant des « soutiens » *(a'wān)*, donc assez semblables aux Archanges, mais les textes arabes ne les désignent jamais autrement que par le nom de *malak*, Ange.

# UN PROBLÈME DE THÉOLOGIE MUSULMANE : DIEU VEUT-IL LES ACTES MAUVAIS ? THÈSES ET ARGUMENTS

*(suite et fin)**

## III. Les arguments mu'tazilites

Tous les arguments mis en œuvre par les Mu'tazilites — rationnels ou scripturaires — ont pour but de montrer soit que Dieu veut les actes bons (1) des hommes et ne veut qu'eux, soit qu'Il ne veut pas leurs actes mauvais. C'est ainsi que, très simplement, nous pourrons les classer.

### *1. Les preuves rationnelles*

1° Preuves que Dieu veut les actes bons, et ne veut qu'eux.

*Première preuve :*

Cf. *Muġnî* VI b 223, 15 sq. et 343, 11 sq. ; *Šarḥ* 457, 11-15 ; 459, 10-14 ; 463, 17-20 ; *Iršâd* 139, 12-21 ; *Uṣûl II* 48, 10-13.

* Voir *Studia Islamica*, XL, pp. 5-73.

(1) Nous disons ainsi par commodité. En fait, comme on l'a vu, Dieu ne veut, pour les Mu'tazilites ğubbâ'ites, que les *'ibâdât* (ou *ṭâ'ât*), c'est-à-dire les actes obligatoires ou recommandés, « qui ont une qualification de plus que leur simple bonté ».

*Les Mu'tazilites disent :*

La preuve que Dieu veut les actes bons, c'est qu'Il les ordonne ; de même que la preuve qu'Il refuse les actes mauvais, c'est qu'Il les interdit. Car l'ordre — si du moins celui qui l'énonce est sage, mais c'est le cas de Dieu — n'est rien d'autre que le signe de la volonté *(mâ yadullu 'alâ anna l-âmir yurîdu š-šay')*, ce par quoi on connaît la volonté d'autrui *(mâ yu'lamu bihi murâdu l-ġayr)*. De même, l'interdiction n'est rien d'autre que le signe du refus *(mâ bihi yu'rafu karâhatu l-ġayr)*.

En effet, l'ordre n'existe pas indépendamment de la volonté. L'ordre, qui est une des catégories du discours *(aqsâm al-kalâm)*, n'est pas ordre par sa seule forme *(ṣîġa, ṣûra)*, c'est-à-dire en tant que forme de l'impératif. Il y a certes une forme conventionnelle pour exprimer l'ordre *(mawḍû' li-l-amr)*, mais certains impératifs peuvent avoir non pas le sens d'un ordre, mais celui d'une menace *(tahdîd)*. Ainsi, quand Dieu dit aux impies : « faites ce que vous voudrez » *('malû mâ ši'tum)* (41, 40) ; ou quand Il dit à Iblîs : « suborne donc *('istafziz)* de ta voix ceux que tu pourras parmi eux, et fonds sur eux *(aġlib 'alayhim)* avec ta cavalerie et ton infanterie ! » (17, 64). Par conséquent, un ordre n'est vraiment connu comme tel que lorsqu'il est compris comme exprimant la volonté de celui qui l'énonce. Il n'est ordre que du fait de la volonté de celui qui ordonne que celui à qui il ordonne fasse ce qu'il ordonne *(innamâ yakûnu amr*[an] *li-irâdati l-âmir min al-ma'mûr mâ amarahu bihi)* [1].

A cet égard, il n'y a pas de différence entre l'ordre et la prière *(su'âl)*, qui, elle aussi, n'est telle que du fait de la volonté de celui qui demande que celui à qui il demande fasse ce qu'il demande *(iḏâ arâda s-sâ'il min al-mas'ûl fi'la mâ sa'alahu)*. L'ordre et la prière ne diffèrent que quant au degré hiérarchique *(innamâ yaḫtalifâni fî r-rutba)* : s'agissant d'une même forme d'impératif, d'un supérieur à un inférieur, c'est un ordre ; d'un inférieur à un supérieur, c'est une prière. Cf. *Tawḥîd* 304, 12 : *fâ'idatu l-amr rif'atu l-âmir wa 'uluwwuhu*. De même *Mu'tamad* 49, 17 : l'une des conditions de l'ordre est la supériorité hiérar-

(1) Bien distinguer les expressions *al-ma'mûr* (celui à qui on ordonne) et *al-ma'mûr bihi* (ce qu'on ordonne) ; *al-manhiyy* (celui à qui on interdit) et *al-manhiyy 'anhu* (ce qu'on interdit).

chique *(ʿuluww ar-rutba)*. Nous retrouverons plus loin cette notion dans les considérations sur la nature de l'obéissance (page 69). Mais c'est précisément le point sur lequel Sunnites et Muʿtazilites se séparent : pour les Sunnites, pour qu'il y ait ordre, il suffit qu'il y ait une certaine catégorie du discours, qui est l'impératif, plus une supériorité hiérarchique *(al-amr huwa qawl al-qâ'il « 'f'al » maʿa r-rutba)* ; pour les Muʿtazilites, il faut une troisième condition, qui est que l'ordre exprime la volonté de celui qui ordonne. Voir sur ce point l'exposé très détaillé du *Muʿtamad* 49-56.

Ainsi donc, pour les Muʿtazilites, comme l'énonce al-Ǧuwaynî, ordonner une chose implique qu'elle soit voulue par celui qui l'ordonne *(al-amr bi-š-šay' yataḍammanu kawnahu murâd*[an] *li-l-âmir)* ; de même, interdire une chose implique qu'on la refuse *(an-nahy ʿani š-šay' yataḍammanu kawnahu makrûh*[an] *li-n-nâhî)*. Dès lors, à moins d'être fou *(safîh)*, il est impossible de vouloir ce qu'on interdit, ou d'ordonner ce qu'on refuse. Du moment que Dieu interdit la mécréance, Il ne saurait la vouloir ; du moment qu'Il ordonne la foi — y compris à ceux dont Il sait qu'ils ne croiront pas —, c'est qu'Il la veut. Les Sunnites disent : Dieu ordonne la foi au mécréant, mais la refuse — en vertu de leur principe que ce qui existe est nécessairement voulu par Dieu, et que ce qui n'existe pas est nécessairement refusé par Lui. Or dire que Dieu, en même temps, ordonne et refuse une chose est aussi contradictoire que de dire qu'en même temps Il l'ordonne et l'interdit.

*A quoi les Sunnites répondent :*

(cf. notamment *Tawḥîd* 304, 3-21 ; *Iršâd* 139, 21 sq. ; *Muʿtamad* 54, 8-56, 3).

On ne veut pas nécessairement ce qu'on ordonne *(al-maʾmûr bihi lâ yağibu an yakûna murâd*[an] *li-l-âmir)*. Maints exemples prouvent que l'on peut ordonner une chose sans la vouloir, c'est-à-dire tout en la refusant. Les deux exemples les plus souvent cités sont les suivants :

1. Chez l'homme *(fî š-šâhid)*.

Cf. *Uṣûl I* 103, 18 sq. ; *Iršâd* 139, 21-140, 20 ; *Iḥyâ'* I 152, 3-7 ; *Nihâya* 258, 3-6.

*Mu'tamad* 55, 11-15.

Un homme maltraite ses esclaves. Son roi le lui reproche. L'homme dit : « c'est parce qu'ils me désobéissent ». Le roi ne le croit pas. L'homme dit alors : « je vais les faire venir devant toi, et, en ta présence, je leur donnerai un ordre ; tu verras qu'ils ne l'exécuteront pas ». Il est évident que, dans ce cas, l'homme ne voudra pas ce qu'il ordonne à ses esclaves, puisque nécessairement, il voudra qu'ils lui désobéissent, afin de montrer qu'il a dit vrai.

Dans ce cas, disent les Mu'tazilites (cf. *Mu'tamad* 55, 13-15 ; *Iršâd* 140, 12-14), il ne s'agit pas véritablement d'un ordre : l'homme fait simplement croire à ses esclaves qu'il leur ordonne quelque chose.

A quoi al-Ğuwaynî répond : c'est un ordre, puisqu'il remplit toutes les conditions formelles de l'ordre, et qu'il est compris comme tel par les esclaves. (Mais il y a précisément désaccord sur ce que sont les conditions de l'ordre.)

2. Chez Dieu.

Cf. *Tawḥîd* 304, 18-21 ; *Tamhîd* § 479 ; *Uṣûl I* 103, 16-18 ; *Iršâd* 141, 8-142, 14 ; *Nihâya* 258, 6-7.
*Muġnî* VI b 228, 13-18 et 320, 14 sq. ; *Mutašâbih* § 626 ; *Mu'tamad* 55, 19-56, 3.

C'est l'exemple du sacrifice d'Abraham, tel qu'il est rapporté dans le Coran 37, 102-108. Dieu a ordonné à Abraham d'égorger son fils, mais Il ne l'a pas voulu *(amara Ibrâhîm bi-ḏabḥi 'bnihi wa lam yuridhu minhu)*. Il le lui a ordonné, puisque le fils dit : « ô mon père, fais ce qui t'est ordonné *('f'al mâ tu'maru)* ». Mais Il ne l'a pas voulu, puisque l'égorgement n'a pas eu lieu. On ne peut pas supposer en effet que, dans un deuxième temps, Dieu ait refusé ce qu'Il avait d'abord voulu, car cela impliquerait en Lui un changement de volonté *(badâ')*, ce qui est impossible.

A ce deuxième argument, les Mu'tazilites ont imaginé trois réponses possibles :

*(1)* Abraham n'a pas reçu l'ordre d'égorger son fils. Abraham dit : « ô mon fils, je vois en rêve *(arâ fî l-manâm)* que je t'égorge ». Plus loin, son fils lui dit : « tu as cru ton rêve véridique » *(qad*

*ṣaddaqta r-ru'yâ).* Abraham a donc simplement imaginé en rêve qu'il recevait cet ordre, et il a pris cela pour un ordre véritable *(innamâ taḫayyala amr*$^{an}$ *fî ḥulmihi wa ḥasabahu amr*$^{an}$*).*

A quoi al-Ǧuwaynî répond : c'est faire injure à Abraham que de supposer qu'il ait entrepris d'égorger son fils sur un simple rêve, sans être sûr d'en avoir reçu l'ordre.

*(2)* (C'est l'interprétation préférée de ʿAbd al-Ǧabbâr, qui dit l'avoir exposée en détail dans ses *Uṣûl al-fiqh* : cf. *Muġnî* VI b 320, 18 et *Mutašâbih* p. 588, 9.) Dieu a bien donné un ordre à Abraham, en lui disant d'égorger son fils. Mais c'était par métaphore *(maǧâz*$^{an}$*).* En disant cela, Dieu voulait simplement dire les préparatifs de l'égorgement *(muqaddimât aḍ-ḍabḥ)* : coucher son fils à terre, prendre le couteau, etc., et Abraham a cru que Dieu lui ordonnait de l'égorger pour de bon. De même, en cas de maladie mortelle, on appelle « mort » les approches de la mort, et on dit du mourant : *ḥaḍarahu l-mawt.* Ainsi, le Coran dit : « quand, pour l'un de vous, la mort est là *(idâ ḥaḍara aḥadakum al-mawt)*, c'est le moment de faire le testament » (2, 180) : or on ne fait pas son testament quand on est mort (1). Et la preuve de cela, c'est qu'une fois qu'Abraham a eu couché l'enfant à terre, Dieu lui dit : « Abraham, tu as rendu ton rêve véridique » *(qad ṣaddaqta r-ru'yâ)*, c'est-à-dire : tu as rendu vrai, réel, ce qui t'avait été ordonné dans ton rêve. Par conséquent, en accomplissant les préparatifs de l'égorgement, Abraham a bien exécuté jusqu'au bout ce qui lui était ordonné.

A cela les Sunnites répondent :

*a)* Quand Dieu dit *qad ṣaddaqta r-ru'yâ*, cela ne veut pas dire « tu as réalisé » *(ḥaqqaqta)*, mais « tu as cru véridique » *(ṣaddaqta)* ton rêve : c'est-à-dire tu as ajouté foi à l'ordre qui t'était donné, comme tu devais le faire, et tu t'es empressé de l'exécuter.

*b)* Si Dieu n'avait ordonné à Abraham que les préparatifs de l'égorgement, cela n'aurait pas été vraiment pour lui une épreuve. Or Dieu dit : « c'est là certes l'épreuve évidente » *(inna haḏâ la-huwa l-balâ'u l-mubîn).*

(1) En réalité, c'est *ḥaḍara* qui est employé ici au sens figuré, et non *mawt.*

*c)* La preuve que Dieu a bien ordonné à Abraham d'égorger son fils, c'est qu'Il lui en impose le rachat *(fidâ')* par un autre égorgement *(wa fadaynâhu bi-ḏibḥⁱⁿ ʿaẓîm)*.

Nous connaissons la réponse de ʿAbd al-Ǧabbâr aux deux dernières objections :

*a)* Pour qu'il y ait épreuve, il n'est pas nécessaire que Dieu ait réellement donné l'ordre d'égorger. Il suffit qu'Abraham en ait été persuadé *(ġalaba fî ẓannihi)*.

*b)* S'agissant du rachat, le rachat d'une chose peut être différent de cette chose *(fidâ'u š-šay' qad yakûnu muḫâlifᵃⁿ lahu)* : ainsi le rachat du rasage *(ḥalq)* prématuré lors du pèlerinage (1).

*(3)* Enfin, certains Mu'tazilites ont imaginé la solution suivante : Dieu a bien ordonné à Abraham d'égorger son fils, et Abraham a bien entrepris de l'égorger. On ne peut donc pas dire que Dieu n'a pas voulu ce qu'Il avait ordonné. Mais, à mesure qu'il lui tranchait la gorge, la plaie se cicatrisait *(iltaḥama)* ; ou bien Dieu l'a empêché de l'égorger, en rendant la nuque de l'enfant comme de l'airain *(bi-qalbi ṣafḥati ʿunqihi nuḥâsᵃⁿ)* !

A quoi les Sunnites répondent :

*a)* Si Abraham avait réellement égorgé son fils, Dieu n'avait plus à lui en imposer le rachat.

*b)* Si on fait de telles hypothèses, on ne peut pas dire qu'Abraham a réellement exécuté l'ordre de Dieu. Pour qu'il y ait égorgement, il faut que la gorge soit tranchée sans que la plaie se referme.

*c)* Selon les Mu'tazilites eux-mêmes, Dieu ne saurait ordonner à l'homme une chose impossible : Il ne pouvait donc ordonner à Abraham d'égorger son fils, et en même temps l'empêcher de le faire.

(1) Cf. *Muwaṭṭa'* I 289 : *fidyatu man ḥalaqa qabla an yanḥara*, c.-à-d. avant le sacrifice du 10 ḏû l-ḥiǧǧa. Le rachat consiste à jeûner trois jours, ou à donner à manger à six pauvres, ou à immoler une brebis. L'éd. du *Muġnî* VI b 321, 13 écrit à tort *ḫalq*.

Notons que ʿAbd al-Ǧabbâr rejette cette troisième solution, et précisément pour la raison qui vient d'être énoncée : un être sage et connaissant les suites des choses *(ʿâlim bi-l-ʿawâqib)* ne veut pas une chose qu'il va empêcher (cf. *Muǧnî* VI b 322, 1-4).

*Autre preuve, voisine de la précédente :*

Cf. *Muǧnî* VI b 229, 12 sq. (ainsi que VI a 39, 12 sq. et VIII 243, 10 sq.) ; *Šarḥ* 457, 16-458, 16 ; également *Maǧmûʿ* 299, 3-19.

*Les Muʿtazilites disent :*

Autre preuve que Dieu ne veut que les actes bons : c'est que quiconque accomplit ces actes est dit obéissant à Dieu *(muṭîʿun li-llah)*. Or obéir, c'est faire ce que veut celui à qui on obéit *(al-muṭîʿ huwa man faʿala mâ arâdahu l-muṭâʿ)*, de même que désobéir à quelqu'un, c'est faire ce qu'il refuse.

Ce qui entraîne par ailleurs la conséquence suivante : si, comme le prétendent les Sunnites, Dieu voulait les actes mauvais, il faudrait dire que le mécréant est tout aussi obéissant à Dieu que le croyant, du moment qu'il fait Sa volonté et mérite tout autant la récompense (cf. *Muǧnî* VI a 40, 4-5 ; VI b 255, 10-13 et 344, 12-15).

*A quoi les Sunnites objectent :*

1. L'obéissance n'est telle que par conformité à l'ordre, et non à la volonté *(li-muwâfaqati l-amr dûna l-irâda)* : obéir à Dieu, c'est faire ce qu'Il ordonne ; Lui désobéir, c'est faire ce qu'Il interdit.

2. L'obéissance implique l'infériorité de l'obéissant par rapport à celui à qui il obéit *(kawn al-muṭîʿ dûna l-muṭâʿ fî r-rutba)*. Si donc obéir signifie « faire ce que veut l'autre », il faudrait dire également que Dieu nous obéit quand Il fait ce que nous voulons : or c'est évidemment impossible.

Selon al-Baġdâdî, *Farq* 183, 4-11, ces objections auraient été faites par al-Aš'arî à Abû ʿAlî l-Ǧubbâ'î : « Parmi les erreurs d'al-Ǧubbâ'î, dit-il, il y a qu'il a dit que Dieu obéit à Son serviteur lorsqu'Il fait la volonté de Son serviteur. L'occasion

de cela fut qu'un jour il dit à notre maître Abû l-Ḥasan al-Aš'arî : ' Qu'est-ce que l'obéissance selon toi ? ' Celui-ci répondit : ' La conformité à l'ordre *(muwâfaqatu l-amr)*. Et toi, qu'en dis-tu ? ' Al-Ǧubbâ'î répondit : ' Pour moi, la définition de l'obéissance, c'est la conformité à la volonté *(muwâfaqatu l-irâda)*. Quiconque fait la volonté d'autrui lui obéit. ' Alors notre maître Abû l-Ḥasan lui dit : ' Il résulte de ce principe que Dieu obéit à Son serviteur lorsqu'Il fait sa volonté. ' Et al-Ǧubbâ'î admit cette conséquence. Notre maître lui dit alors : ' Tu contredis l'avis unanime des Musulmans, et tu es un mécréant. S'il était possible que Dieu obéisse à Son serviteur, il serait possible qu'Il lui soit soumis *(ḫâḍi'an lahu)*, ce qui est impossible. ' »

*A quoi les Mu'tazilites répondent :*

1. L'obéissance n'est telle que par conformité à la volonté de celui à qui on obéit *(li-muwâfaqatihâ li-irâdati l-muṭâ')*.

*a)* On peut obéir à quelqu'un — c'est-à-dire faire sa volonté — sans qu'il y ait eu expression d'un ordre (sous la forme d'un impératif). Le maître peut être silencieux ou muet, et s'exprimer par un geste. Ou il peut avoir dit simplement : « je veux cela de toi ». L'ordre (sous la forme de l'impératif) n'est nécessaire que comme preuve de la volonté : si la volonté pouvait être connue d'une autre façon, l'ordre serait inutile, et il y aurait tout autant obéissance.

*b)* On peut même obéir à Dieu sans le connaître, et donc sans connaître Son ordre, selon la théorie d'Abû l-Huḏayl des *ṭâ'ât lâ yurâdu llah bihâ* : cf. *Muġnî* VI a 40, 9-12 ; *Farq* 125, 19 sq. ; *Milal* I 52, 14-17 (1).

*c)* Comme on l'a vu plus haut, il peut arriver que la forme verbale de l'ordre n'exprime pas la volonté de celui qui l'énonce, et qu'elle ait en réalité la signification d'une interdiction ou

(1) A cette thèse s'oppose l'objection d'al-Âmidî, rapportée dans le commentaire des *Mawâqif* VIII 176, 9-12 : « Ce qui prouve que la conformité à la volonté n'est pas obéissance, c'est que, si une personne veut d'une autre une chose, et que l'autre accomplisse cette chose conformément à la volonté du voulant, si l'auteur de l'acte n'a aucunement conscience de la volonté du premier, cela n'est pas considéré comme obéissance de sa part. »

d'une menace. Ainsi, quand Dieu dit aux impies « faites ce que vous voudrez ! » (41, 40), ou quand Il dit à Iblîs : « suborne donc *('istafziz)* », etc. (17, 64). Dans ce cas, il est évident que ce ne serait nullement obéir à Dieu que d'exécuter Son ordre.

2. Sur le deuxième point, il y a divergence, indique le *Maǧmû'*, parmi les théologiens mu'tazilites pour savoir si l'obéissance implique une inégalité hiérarchique en vertu de son sens propre *(fî aṣli l-luġa)*, ou bien en vertu de l'usage *(fî 'urfi l-luġa)*. Quant à savoir à qui attribuer les thèses divergentes, les indications du *Muġnî*, dans les deux passages parallèles de VI a 40, 14 sq. et VI b 231, 16 sq. ne concordent pas.

Si l'on en croit VI a, Abû 'Alî aurait admis qu'en effet on ne saurait dire que Dieu nous obéit quand Il fait ce que nous voulons. Car il n'y a obéissance que quand celui qui veut est supérieur en degré à celui qui obéit *(min šarṭi ṭ-ṭâ'a an yakûna l-murîd fawqa l-muṭî' fî r-rutba)*. Quand Dieu fait ce que nous voulons, Il nous « exauce », Il n'y a pas *ṭâ'a* mais *iǧâba*. Pour Abû Hâšim, en revanche, au sens propre, l'obéissance n'implique aucune différence de degré. La preuve, c'est que, dans le Coran, Dieu dit : « Les injustes n'auront ni ami ni intercesseur qui soit obéi *(yuṭâ'u)* » (40, 18) — sous-entendu : par Dieu. De même, le poète Suwayd b. Abî Kâhil a dit :

*rubba man anḍaǧtu ġayẓ^an ṣadrahu*
*qad ṭamannâ lî mawt^an lam yuṭa'*

« Souvent celui dont j'ai fait mûrir de colère la poitrine a souhaité pour moi la mort sans être obéi » — sous-entendu : par Dieu. Le *Šarḥ* cite également le ḥadîṯ suivant : en présence de son oncle al-'Abbâs, le Prophète frappe la terre de son talon. et il en jaillit de l'eau. Al-'Abbâs lui dit : « ô fils de mon frère, ton Seigneur certes t'obéit *(yuṭî'uka)* ». Et le Prophète lui répond : « Et toi, mon oncle, si tu obéissais à Dieu, Il t'obéirait » *(law aṭa'ta llah la-aṭâ'aka)*. Si cependant, continue Abû Hâšim, nous évitons d'ordinaire de dire cela en parlant de Dieu, c'est parce que, dans l'usage courant, le mot « obéissance » fait supposer *(yûhimu)* que celui qui obéit est inférieur à celui à qui il obéit.

Selon *Muġnî* VI b 231, 16 sq., cette position aurait été celle-là

même d'Abû 'Alî, et Abû Hâšim n'aurait fait que le suivre. C'est également ce que laissent entendre *ibid.* VIII 243, 14 sq. *(yaqrinâni l-qawl)* et le témoignage d'al-Baġdâdî.

2° Preuves que Dieu ne veut pas les actes mauvais.

*Première preuve :*

Cf. *Muġnî* VI b 241, 15 sq. ; *Šarḥ* 464, 8-11.

*Les Mu'tazilites disent :*

Quand on veut une chose, cela implique qu'on l'aime et qu'on l'approuve. Car amour *(maḥabba)* et approbation *(riḍâ)* sont des synonymes de la volonté. Si donc Dieu veut la mécréance et les péchés, cela entraîne qu'Il les aime et les approuve. Or ceci est contraire à l'*iǧmâ'*, ainsi qu'au texte explicite du Coran *(naṣṣ al-kitâb)*. Dieu a dit en effet : *wa llahu lâ yuḥibbu l-fasâd* (2, 205) ; *wa lâ yarḍâ li-'ibâdihi l-kufr* (39, 7).

Nous avons vu plus haut l'importance de ce problème dans l'exposé des thèses.

L'argument mu'tazilite suppose qu'il soit établi qu'amour et approbation sont synonymes de volonté. Voici comment 'Abd al-Ǧabbâr le démontre (cf. *Muġnî* VI b 51, 4-56, 10 et 242, 2-244, 7 ; *Šarḥ* 468, 7-14 ; *Maǧmû'* 297, 4-16 et 298, 17-25 .

1. La preuve que l'amour et la volonté sont synonymes, c'est que ces deux notions sont indissociables *(lam yaṣiḥḥa 'infiṣâlu aḥadihimâ 'ani l-âḫar)* : partout où il y a volonté, il y a amour, et réciproquement. On ne peut pas en même temps affirmer l'un et nier l'autre : quiconque veut une chose l'aime, quiconque aime une chose la veut. Si l'on disait : « je veux une chose, mais je ne l'aime pas », ce serait contradictoire.

Or, si amour et volonté n'étaient pas des termes synonymes, il serait toujours possible que, d'une certaine façon, l'un existe sans l'autre *(la-ṣaḥḥa 'alâ ba'ḍi l-wuǧûh wuǧûd aḥadihimâ ma'a 'adami l-âḫar)*. C'est pourquoi on ne peut pas dire que ce sont là deux notions différentes *(ġayrayn, muḫtalifayn)*, mais reliées entre elles par une forme de connexion nécessaire *(ta'alluq)*, ce qui expliquerait que l'une n'existe pas sans l'autre : car, dans ce cas, il serait toujours possible que, d'une certaine façon, l'une existe sans l'autre.

Ainsi, on ne peut pas dire que l'amour n'existe pas sans la volonté, du fait que l'un a besoin de l'autre pour exister *(yaḥtâğu aḥaduhumâ ilâ l-âḫar fî l-wuğûd)*, de même que la science a besoin de la vie pour exister, la seconde étant condition de la première. Car, dans ce cas, ce qui est condition peut exister indépendamment du conditionné : la science ne peut pas exister sans la vie, mais la vie peut exister sans la science *(yaṣiḥḥu wuğûd al-ḥayât bilâ ʿilm)*.

On ne peut pas dire non plus que l'amour n'existe pas sans la volonté, du fait que l'existence de l'un implique celle de l'autre comme son conséquent nécessaire *(yakûnu wuğûd aḥadihimâ muḍammanᵃⁿ bi-l-âḫar)*, c'est-à-dire que l'un ne peut pas être dépourvu de l'autre *(lâ yaḫlû, lâ yaʿrâ aḥaduhumâ min al-âḫar)*, comme nous disons que la substance implique la position *(yuḍamminu l-ǧawhar bi-l-kawn)* — en tant qu'elle est nécessairement en mouvement ou en repos, proche ou éloignée, unie ou séparée. Car, là encore, d'une certaine façon, l'une peut exister sans l'autre : d'une part, la substance peut exister en l'absence de telle ou telle catégorie de position *(ṣaḥḥa wuğûduhu maʿa ʿadami kulli ğinsⁱⁿ min al-kawn)* ; d'autre part, elle peut exister avec telle position ou son contraire *(ṣaḥḥa an yûğada maʿa l-kawni wa ḍiddihi)*.

On ne peut pas dire non plus qu'il y a entre l'amour et la volonté une connexion nécessaire de cause à effet *(taʿalluq as-sabab bi-l-musabbab)* : car il peut arriver qu'une cause génératrice *(sabab)* ne détermine pas son effet, s'il y a un empêchement (cf. *Muġnî* IX 161, 13 sq.). Etc. Par conséquent, du moment qu'en aucune façon l'amour et la volonté ne peuvent exister l'un sans l'autre, il est établi que ce sont deux notions identiques. On démontrera de la même façon que l'approbation est synonyme de la volonté.

Sur cette méthode de raisonnement, cf. d'autres développements du *Muġnî*, par exemple quand ʿAbd al-Ǧabbâr démontre que la parole est identique au son (VII 21, 4 sq.), ou que la raison n'est rien d'autre qu'un ensemble de connaissances déterminées (XI 375, 17 sq.).

2. Il est vrai que les mots « aimer » et « vouloir » ne peuvent pas dans tous les cas être employés indifféremment l'un pour

l'autre. C'est notamment vrai des personnes *(ašḫâṣ)*. On dit : « j'aime Zayd », on ne dit pas : « je veux Zayd ». On dit : « j'aime Dieu, j'aime ma servante *(ǧâriyatî)* », on ne dit pas qu'on les veut. A cela on répondra :

*a)* Quand le verbe « aimer » est appliqué aux personnes, il est en réalité employé par métaphore *(maǧâz*[an]*)*, du fait que ce qui est véritablement aimé — c'est-à-dire voulu — est sous-entendu : il y a *ḥaḏf ḏikri l-maḥbûb*. Quand je dis : « j'aime Zayd », cela signifie en réalité que je veux son bien *(urîdu manâfi'ahu)*. Quand je dis : « j'aime ma servante », cela signifie que je veux jouir d'elle *(urîdu l-istimtâ' bihâ)*. Quand je dis : « j'aime Dieu », cela signifie que je veux Lui obéir et L'honorer *(urîdu ṭâ'atahu wa ta'ẓîmahu)*.

*b)* Or le fait qu'un mot puisse s'employer dans tel cas par métaphore n'entraîne pas nécessairement qu'on puisse employer dans le même cas un terme synonyme. Mais cela n'empêche pas qu'au sens propre ils soient synonymes. Ainsi, au sens propre, les mots *ḫabṭ* et *ǧâ'iṭ* sont synonymes pour désigner un lieu encaissé *(makân muṭma'inn)*. Mais seul *ǧâ'iṭ* est également employé par métaphore pour désigner la satisfaction du besoin naturel *(qaḍâ' al-ḥâǧa)* !

*A quoi les Sunnites répondent :*

Sur ce point, comme on l'a vu, les Sunnites se séparent en deux écoles. Les uns rejettent l'argument mu'tazilite en démontrant qu'au contraire l'amour et l'approbation ne sont pas des synonymes de la volonté. D'autres admettent que ces termes sont synonymes — et que, par conséquent, on peut dire que Dieu aime et approuve la mécréance et le péché —, mais démontrent que cela n'est pas en contradiction avec le Coran.

1. S'agissant de ceux qui soutiennent que l'amour et l'approbation diffèrent de la volonté, les façons dont ils le démontrent sont très variées. Nous avons trouvé de ces démonstrations chez quatre auteurs, qui n'ont entre elles à peu près rien de commun.

*a)* Selon al-Mâturîdî, *Tawḥîd* 296, 22-297, 13, cette différence est prouvée d'abord par le Coran. Dieu dit : « Dieu n'aime pas

le vice » (2, 205) ; « Il n'approuve pas chez Ses serviteurs la mécréance » (39, 7) ; « Dieu n'aime pas les transgresseurs » (2, 190) ; « Dieu aime les repentants » (2, 222), etc. Il dit en même temps : « Celui que Dieu veut, Il l'égare. Celui qu'Il veut, Il le met sur une voie droite » (6, 39). Cela prouve donc que chez Dieu, l'amour et l'approbation ne s'appliquent qu'à certains actes *(taḫṣîṣ al-maḥabba wa r-riḍâ)*, alors que la volonté s'applique à tous les actes *(taʿmîm al-mašîʾa wa l-irâda)*.

Cette différence est également prouvée par des preuves rationnelles. Ainsi :

— Un sujet libre et conscient peut accomplir un acte qu'il n'aime pas et n'approuve pas. Il ne peut pas accomplir un acte qu'il ne veut pas.

— L'amour et l'approbation sont postérieurs à l'acte, et déterminés par lui. Il n'en va pas de même de la volonté.

*b)* Selon al-Bâqillânî, *Inṣâf* 162, 6-16 et 175, 21 sq., l'amour et l'approbation ne se disent que de ce qu'on récompense et qu'on loue : *ismu l-maḥabba innamâ yaqaʿu ʿalâ mâ yuṯâbu ʿalayhi wa yumdaḥu fâʿiluhu ʿalayhi ; inna r-riḍâ bi-š-šayʾ huwa l-madḥ lahu wa ṯ-ṯanâʾ ʿalayhi wa l-iṯâbatu ʿalayhi.* Et c'est pourquoi on n'aime pas nécessairement ce qu'on veut. Ainsi, un homme peut vouloir dépenser de l'argent en cadeaux pour se protéger des méfaits d'un prince injuste ; ou bien châtier son enfant pour l'éduquer ; ou bien ouvrir une plaie, boire un remède amer : on ne dira pas qu'il aime cela. Il peut vouloir enterrer un ami : on ne dira pas qu'il aime cela.

C'est probablement cette thèse d'al-Bâqillânî que ʿAbd al-Ǧabbâr s'emploie à réfuter dans *Muġnî* VI b 242, 11-243, 3, par des arguments assez médiocres. On ne loue pas, dit-il, et on ne récompense pas tout ce qu'on aime : Dieu aime la foi et les bonnes actions, mais Il ne les récompense pas — car probablement cela ne peut se dire que de leurs auteurs ; nous aimons les Prophètes et les Saints, mais nous ne les récompensons pas ; on peut louer une action passée, on ne peut pas l'aimer (?), etc.

*c)* Selon al-Ǧuwaynî, *Iršâd* 136, 7-17 — qui, comme on le sait, ne partageait pas ce point de vue — certains Sunnites soutiennent en effet que, si Dieu veut la mécréance, on ne

doit pas dire qu'Il l'aime et qu'Il l'approuve. « Pour les uns, dit-il, amour et approbation signifient la bienfaisance divine *(in'âm Allah)*. Quand on dit que Dieu aime un homme, cela ne veut pas dire qu'Il a pour lui de la tendresse *(taḥannun*[an]*)* ni de l'inclination *(mayl*[an] *ilayhi)*, mais qu'Il est bienfaisant pour lui. Et quand on dit que l'homme aime Dieu, cela veut dire qu'il Lui obéit. Pour d'autres, amour et approbation signifient bien la volonté divine, mais uniquement quand elle a pour objet un bienfait accordé à l'homme. Quand elle a pour objet son châtiment, elle prend le nom de réprobation *(suḫṭ)*. »

*d)* Enfin, selon al-Bazdawî, *Uṣûl II* 52, 9-53, 3, ce qui prouve la différence entre la volonté et l'approbation, c'est que tous les linguistes sont d'accord pour dire que, quand un homme en blâme un autre, que celui-ci s'excuse, et qu'il accepte ses excuses *(qabila 'uḏrahu)*, on dit : « Untel est satisfait d'Untel *(raḍiya 'anhu)* »(1), on ne dit pas : « Untel a voulu d'Untel *(arâda minhu)* ». Et inversement, quand un homme est irrité contre un autre, et se propose de le tuer *(qaṣada qatlahu)*, on dit : « Untel veut tuer Untel », et non pas : « Untel est satisfait de tuer Untel ». Quant à l'amour, c'est le fait de trouver une chose bonne *(istiḥâbat aš-šay')*. On dit d'un homme qu'il aime les douceurs, le repos, les éloges. Or on peut vouloir une chose qu'on n'aime pas : ainsi, un homme atteint de la gangrène peut vouloir qu'on lui coupe la jambe, bien qu'il n'aime pas cela. Inversement, on peut approuver une chose sans la vouloir : c'est un péché que de vouloir la mort du Prophète, mais non de l'approuver (c'est-à-dire de l'accepter).

2. Mais — nous l'avons vu — certains Sunnites admettent au contraire que volonté, amour et approbation sont synonymes, et qu'on doit donc dire que Dieu aime et approuve la mécréance et les péchés. C'est explicitement la position d'al-Ǧuwaynî, *Iršâd* 136, 17-19. C'était aussi, selon différents témoignages, la position d'al-Aš'arî, bien qu'il n'en soit nullement question dans le *Luma'* ni dans l'*Ibâna*.

Nous avons vu également quelle était la position qu'aurait

(1) Par commodité, nous traduisons ailleurs *raḍiya* par « approuver ». Mais il est évident que cette traduction ne convient pas ici.

choisie al-Aš'arî pour concilier cette thèse avec les deux fameux versets : « Dieu n'aime pas le vice » (2, 205) ; « Et Il n'approuve pas chez Ses serviteurs la mécréance » (39, 7). La solution consiste à y introduire une spécification *(taḫṣîṣ)*, et à comprendre que les deux versets en question ne s'appliquent qu'aux croyants. Ils voudraient donc dire que Dieu n'aime pas le vice chez les gens vertueux *(min ahli ṣ-ṣalâḥ)*, et qu'Il n'approuve pas la mécréance chez ceux de Ses serviteurs qui sont croyants *(li-l-mu'minîn min 'ibâdihi)*. D'où il résulte que, s'agissant des mécréants, Dieu aime leur vice et approuve leur mécréance.

En ce qui concerne l'interprétation du second verset, al-Bâqillânî, *Inṣâf* 165, 9-20, et al-Ǧuwaynî, *Iršâd* 143, 22 sq. ; *Luma' II* 155, 7-10, la justifient de la façon suivante. Quand, dans le Coran, le mot *'ibâd* est employé en annexion à Dieu *(bi-l-iḍâfati ilâ llah)*, il ne désigne que les croyants, et non pas tous les hommes. Ainsi, quand Dieu dit à Iblîs : « Mes serviteurs *('ibâdî)*, tu n'as sur eux aucun pouvoir » (15, 42), ou quand Il dit aux Élus : « ô mes serviteurs *(yâ 'ibâdî)*, nulle peur sur vous en ce jour ! » (43, 68), ou encore quand Il parle d'une « source où boivent les serviteurs de Dieu » *('ayn^an yašrabu bihâ 'ibâdu llah)* (76, 6). Par conséquent, ici aussi, *'ibâdihi* désigne uniquement les croyants. (Vérification faite, cette règle s'avère exacte.)

*Autre preuve que Dieu ne veut pas les actes mauvais :*

Cf. *Muġnî* VI b 255, 4 sq. et 341, 4 sq.
*Luma' I* §§ 63-64 ; *Ibâna* 53, 12 sq. ; *Tamhîd* § 480 ; *Uṣûl I* 103, 13-15 ; *Iršâd* 143, 7-17 ; *Uṣûl II* 50, 15-16.

*Les Mu'tazilites disent :*

Si Dieu voulait la sottise *(safah)*, Il serait Lui-même sot *(safîh)*. Car chez l'homme quiconque veut la sottise est sot lui-même *(murîdu s-safah minnâ safîh^un, lâ yurîdu s-safah illâ safîh^un)*. Or Dieu ne saurait être sot.

*Remarque* : Chronologiquement parlant, cet argument aurait dû — selon toute apparence — être cité en premier lieu. C'est la seule preuve rationnelle de l'adversaire que cite et réfute al-Aš'arî. En revanche, elle est à peine mentionnée par 'Abd al-Ǧabbâr, comme s'il s'agissait d'un argument ancien (cf.

*Muġnî* VI b 255, 4 : *alzamahum šuyûḫunâ*) et périmé, du moins sous cette forme : il lui préfère l'argument suivant, qui est, d'une certaine façon, le même, mais utilisé d'une autre manière (cf. *ibid.* 341, 10-11 : *wa l-mu'ṭamad fî ilzâmi haḏâ l-waǧh mâ qaddamnâhu min anna irâdata l-qabîḥ qabîḥa).*

L'argument suivant consiste à dire : la volonté du mal est elle-même un mal ; or Dieu ne fait pas le mal, en vertu de ce qui a été démontré par ailleurs ; donc Il ne le veut pas. Ce que l'on considère là, c'est l'acte même de vouloir le mal : tout l'argument consiste à montrer que cet acte lui-même est mauvais. Le présent argument dit en revanche : la volonté d'une sottise équivaut à une sottise *(irâdatu s-safah bi-manzilati nafsi s-safah)*, non pas en tant qu'acte, mais quant au caractère qu'elle implique chez celui qui a cette volonté. On dit : vouloir le mal implique, chez celui qui le veut, le même caractère que chez celui qui l'accomplit. Cf. *ibid.* 341, 5-6 : *lâ yanfaṣilu ḥâlu murîdi l-qabîḥ min ḥâli fâ'ili l-qabîḥ fî annahu safîh.* Cf. également *Luma' I* § 64 : celui qui veut la sottise est sot, tout comme celui qui dit un mensonge est menteur.

L'argument se fonde là encore sur l'impossibilité en Dieu d'une imperfection. Et c'est pourquoi, pensons-nous, le mal est appelé ici une « sottise ». Quiconque veut la sottise est sot lui-même : or Dieu ne saurait être sot, de même qu'Il ne saurait être ignorant, impuissant ou menteur.

*A quoi les Sunnites répondent :*

1. La réponse préférée des Sunnites consiste à dire : votre argument est fondé sur l'analogie entre Dieu et l'homme. De ce qu'une règle est vraie pour l'homme, on en conclut qu'elle est également vraie pour Dieu. Or c'est précisément ce raisonnement analogique qui est contesté.

*a)* S'il est vrai que, chez l'homme, quiconque veut la sottise est lui-même sot, il est également vrai que, chez l'homme, quiconque veut l'obéissance est lui-même obéissant *(murîd aṭ-ṭâ'a minnâ muṭî').* Or il n'en va pas de même de Dieu : car Dieu veut l'obéissance, et pourtant on ne saurait dire qu'Il est lui-même obéissant. Il peut donc vouloir la sottise sans être lui-même sot.

*b)* Thèse cardinale de l'aš'arisme : si l'homme est sot du fait qu'il veut la sottise, c'est parce que Dieu lui a interdit de vouloir la sottise. Il n'en va pas de même de Dieu qui, Lui, n'est soumis à aucune interdiction.

*c)* Arguments polémiques d'al-Aš'arî dans *Luma' I* §§ 63-64 :

On dit de celui qui veut ce qu'il sait devoir ne pas être qu'il est souhaitant *(mutamanni[n])*. Or vous dites vous-mêmes que Dieu veut ce qu'Il sait devoir ne pas être, et pourtant vous ne dites pas qu'Il est souhaitant (1). De même, si un homme laissait ses serviteurs forniquer librement, alors qu'il ne veut pas qu'ils le fassent, et qu'il pourrait les en empêcher, il serait sot. Or, selon vous, c'est ce qui se passe pour Dieu (puisqu'Il ne veut pas les actes mauvais, et cependant les laisse s'accomplir), et pourtant vous ne dites pas qu'Il est sot.

2. Al-Aš'arî démontre également dans l'*Ibâna* 53, 15-24 que même un homme peut vouloir un acte mauvais sans être sot, et ceci par le Coran. En 5, 28-29, l'un des deux fils d'Adam (c.-à-d. Abel et Caïn) dit à l'autre : « Certes, si tu portes la main sur moi, tu me tueras. Mais je ne porterai pas la main sur toi pour te tuer. Je crains Dieu, Seigneur des Mondes. Je veux *(urîdu)* que tu confesses mon péché et le tien, et que tu sois parmi les gens de l'Enfer. » Ainsi donc, le fils d'Adam a voulu que son frère le tue (et qu'il soit damné), ce qui est sottise, sans être sot lui-même (puisqu'il craint Dieu et ne tue pas) (cf. *Fiṣal* III 160, 22 sq., qui cite également 10, 88-89). En 12, 33, Joseph dit : « Seigneur, la prison m'est plus aimable *(aḥabba)* que ce à quoi elles m'appellent ». Il a donc voulu que les Égyptiens l'emprisonnent, ce qui eût été (de leur part) péché (et donc sottise), sans être sot lui-même. Pourquoi donc Dieu serait-Il sot quand Il veut la sottise des hommes ?

3. Dans l'*Iršâd*, al-Ǧuwaynî utilise aussi l'argument suivant (qui consiste également à rejeter l'analogie entre Dieu et l'homme) : seul ce qui commence d'être peut être qualifié de sottise. On ne saurait donc le dire de la volonté de Dieu,

(1) Mais cette conception du souhait est précisément rejetée par 'Abd al-Ǧabbâr : cf. plus haut partie II dans *Studia Islamica* XL, page 63, n. 2.

qui est éternelle. Ainsi, c'est une sottise pour un homme de vouloir acquérir la connaissance d'un acte mauvais. Mais que Dieu connaisse les actes mauvais, comme Il connaît éternellement toutes choses, ce n'est pas une sottise.

Cet argument rejoint un argument souvent mentionné et réfuté par ʿAbd al-Ǧabbâr (cf. *Muġnî* VI b 132, 18 sq. ; 22, 5-7 ; 245, 4-6 ; 251, 2-4 ; *Šarḥ* 444, 7-12 ; 463, 4-11), à savoir qu'un attribut ne peut être attribut d'imperfection *(ṣifatu naqṣ)* que si c'est un attribut existant en vertu d'une cause *(ṣifat al-ʿilla)*, et non s'il existe en vertu de l'essence même *(ṣifat an-nafs)*. L'homme peut posséder une imperfection en tant que voulant — par exemple en tant qu'il veut le mal — du fait qu'il veut par une volonté adventice. Mais ce n'est pas possible pour Dieu, qui est voulant par Lui-même. A cela, ʿAbd al-Ǧabbâr répond qu'un sujet est tout aussi ignorant, qu'il le soit par essence ou par une cause.

*Autre preuve que Dieu ne veut pas les actes mauvais :*

Cf. *Muġnî* VI b 220, 9 sq. (ainsi que 101, 3-10) ; *Šarḥ* 461, 5-462, 15 ; *Maǧmûʿ* 294, 14-295, 17.

*Les Muʿtazilites disent :*

La volonté du mal est elle-même un mal *(irâdatu l-qabîḥ qabîḥa)*. Comme il a été démontré par ailleurs que Dieu ne fait pas le mal, il en résulte qu'Il ne veut pas le mal.

*Remarque* : C'est, comme on l'a vu, la forme « moderne » de l'argument précédent. Logiquement — et non plus chronologiquement — cet argument aurait dû être cité en premier lieu : il est cité en tête des preuves rationnelles dans le *Šarḥ* ; c'est l'unique preuve rationnelle exposée dans le *Maǧmûʿ* ; il est cité en deuxième position dans le *Muġnî*. Nous le mentionnons ici, parce qu'il est manifestement une version corrigée du précédent, et qu'il n'apparaît nullement — sous cette forme — dans les traités sunnites.

L'argument suppose qu'il soit établi que la volonté du mal est elle-même un mal. Voici comment ʿAbd al-Ǧabbâr le démontre :

1. D'une part, cela nous est connu à partir d'une évidence

immédiate, comme il en va de tous les actes mauvais (cf. *Muġnî* VI a chap. 5 et 12). Quand l'homme connaît une volonté d'un acte mauvais comme telle, il la connaît immédiatement comme mauvaise. de même que, quand il connaît une injustice comme telle — c'est-à-dire quand son caractère d'injustice ne fait aucun doute —, il la connaît immédiatement comme mauvaise *(iḏâ ʿalima ẓ-ẓulm ẓulmᵃⁿ ʿalima qubḥahu)*. Il n'y a doute à cet égard que pour savoir si tel acte est injustice ou non ; si tel acte voulu est lui-même mauvais ou non, quand cette mauvaiseté ne peut être connue que par raisonnement : c'est le cas des actes mauvais selon la loi *(al-qabâʾiḥ aš-šarʿiyya)* du fait qu'ils nous exposent au châtiment divin.

De ce que cette règle est constante, nous pouvons valablement conclure que la cause de la mauvaiseté d'une volonté d'acte mauvais est précisément son fait d'être volonté d'acte mauvais, en raison de la connexion nécessaire *(taʿalluq)* qui existe entre les deux phénomènes. A partir de là, nous pouvons étendre cette règle à toute volonté d'acte mauvais *(iḏâ ṭabaṭa annahâ innamâ qabuḥat li-kawnihâ irâdatᵃⁿ li-qabîḥ fa-yağibu ḥamlu kulli irâdatⁱⁿ li-qabîḥ ʿalayhi)* (1).

2. D'autre part, personne ne conteste qu'ordonner le mal est soi-même mauvais *(al-amr bi-l-qabîḥ qabîḥ)*. Or l'ordre du mal n'existe que du fait d'une volonté. A plus forte raison, cette volonté elle-même est donc mauvaise. On peut comprendre ce raisonnement de deux façons :

*a)* En vertu de ce qui a été dit plus haut (cf. page 64). La volonté est une des conditions pour qu'un ordre soit ordre. Pour qu'il y ait ordre du mal, il faut qu'il y ait volonté du mal. C'est apparemment ce que dit ʿAbd al-Ğabbâr dans le *Muġnî* VI b 222, 8 sq., où il est indiqué que la volonté est ce qui rend possible *(muṣaḥḥiḥ)* que l'ordre du mal soit ce qu'il est (cf. *Maǧmûʿ* 295, 7-8, qui rejette précisément ce terme).

*b)* En vertu du raisonnement par lequel on prouve que Dieu

(1) Le schéma du raisonnement est celui du *qiyâs:* 1° Je constate dans tel cas l'existence de telle qualification *(ḥukm)*. 2° Je découvre le motif *(ʿilla)* de cette qualification. 3° De là, j'attribue cette même qualification à tout ce qui comporte ce même motif.

est voulant. La volonté est ce qui est cause que la parole soit ordre ou information, etc. *(alladî yu'aṯṯiru fî kawni l-kalâm amr*[an] *wa ḫabar*[an]*)*. C'est ce que disent *Šarḥ* 461, 12-14 et *Maǧmû'* 295, 5-10.

Comme nous l'avons dit, ce dernier argument n'est pas mentionné dans aucun traité sunnite. Mais on peut lui opposer un argument qu'emploient les Sunnites, et qui consiste encore à récuser l'analogie établie entre Dieu et la créature. On dira en effet : ce qui est mauvais pour la créature n'est pas nécessairement mauvais pour Dieu. Ainsi, il est mauvais pour l'homme — ou pour Iblîs — de vouloir la mort du Prophète, alors que c'est bon pour Dieu. Pourquoi donc ne serait-il pas bon pour Dieu de vouloir la mécréance et les péchés, alors que c'est mauvais pour nous? Cf. *Muġnî* VI b 331, 13 sq. ; *Šarḥ* 474, 3-11 ; *Fiṣal* III 160, 10 sq.

A quoi 'Abd al-Ǧabbâr répond : notre principe est que ce qui décide de la bonté ou de la mauvaiseté d'un acte, c'est sa modalité *(waǧh)* (cf. *Muġnî* VI a, chap. 10 à 13). Le même acte peut être bon pour Dieu et mauvais pour nous, s'il est accompli selon deux modalités différentes. C'est impossible, s'il est accompli selon une même modalité *('alâ waǧh*[in] *wâḥid)*. S'il est bon pour Dieu de vouloir la mort du Prophète, c'est qu'Il le fait nécessairement pour son bien *(li-mâ 'alima fî ḏâlika min aṣ-ṣalâḥ wa l-luṭf)* : mettre fin à ses épreuves sur terre, lui accorder la récompense dans l'autre monde. Cela serait également bon pour nous, si nous voulions sa mort de cette façon. Si c'est mauvais pour Iblîs, c'est parce qu'il veut par là l'affaiblissement (? *ḫumûl*) de la religion.

### *2. Preuves coraniques*

1° Dieu ne veut pas les actes mauvais.

(A) Dieu a dit explicitement qu'Il ne veut pas les actes mauvais.

Cf. *Muġnî* VI b 239, 5 sq. ; *Šarḥ* 459, 17-460, 3 et 460, 13-17. *Luma'* *I* § 162 ; *Tawḥîd* 298, 5-11.

Le Coran dit explicitement que Dieu ne veut pas l'injustice.

Il dit en effet : « Dieu ne veut pas d'injustice pour Ses serviteurs » *(wa mâ llahu yurîdu ẓulm*$^{an}$ *li-l-ʿibâd)* (40, 31 ; cf. également 3, 108). On peut même entendre par là qu'Il ne veut aucun acte de désobéissance quel qu'il soit : car le mot *ẓulm* se dit d'un dommage infligé soit à autrui, soit à soi-même. Quand l'homme désobéit à Dieu, il se porte tort à lui-même du fait qu'il s'expose au châtiment. Ainsi Dieu dit : « Associer (à Dieu d'autres divinités) est une injustice considérable » *(inna š-širk la-ẓulm*$^{un}$ *ʿaẓîm)* (31, 13), du fait que cela conduit au châtiment éternel. De même, Dieu dit des mécréants qu'ils « sont injustes pour eux-mêmes » *(anfusahum yaẓlimûna)* (3, 117). De même encore, après avoir succombé à Satan, Adam et Ève disent : « Nous avons été injustes pour nous-mêmes » *(ẓalamnâ anfusanâ)* (7, 23).

A cela, les Sunnites objectent que le verset 40, 31 n'a pas une portée générale. Dieu veut seulement parler de l'injustice qu'Il pourrait Lui-même commettre. Il veut dire qu'Il ne veut pas être Lui-même injuste envers Ses serviteurs *(an yaẓlimahum)*, comme quand Il dit : « Ton Seigneur n'est pas injuste envers Ses serviteurs » *(wa mâ rabbuka bi-ẓallâm*$^{in}$ *li-l-ʿabîd)* (41, 46), ou encore : « Dieu n'est aucunement injuste envers les hommes » *(lâ yaẓlimu n-nâs šayʾ*$^{an}$*)* (10, 44). Il ne dit pas ne pas vouloir que les hommes soient injustes entre eux *(an yataẓâlamû)*.

A quoi les Muʿtazilites répondent : Si, le verset a une portée générale. Ils donnent de cela trois raisons.

1. Un argument d'ordre grammatical, énoncé dans le *Šarḥ* : *ẓulm* est ici un nom indéterminé *(nakira)*. Or un nom indéterminé employé négativement a une portée générale *(an-nakiratu fî n-nafy taʿummu)*. Quand on dit *mâ raʿaytu raǧul*$^{an}$, cela veut dire que l'on n'a vu aucun des êtres auxquels s'applique le nom d'homme. De même, quand Dieu dit *mâ llahu yurîdu ẓulm*$^{an}$, cela signifie qu'Il ne veut aucune des choses auxquelles s'applique le nom d'injustice (cf. *Muġnî* VIII 310, 11-14).

2. Un autre argument d'ordre grammatical, énoncé dans le *Muġnî* : s'il fallait admettre ici une spécification *(taḫṣîṣ)*, c'est plutôt l'inverse qu'il faudrait dire. Car Dieu dit : *ẓulm*$^{an}$ *li-l-ʿibâd*. Il a donc rattaché grammaticalement *(aḍâfa)* le mot

*ẓulm* à *'ibâd*, ce qui prouve qu'il s'agit bien de l'injustice des hommes, et non de la sienne.

3. Enfin, disent-ils, ce vt. va dans le même sens que les deux versets déjà maintes fois cités, et que nous retrouverons ci-après : *wa llahu lâ yuḥibbu l-fasâd* (2, 205) ; *wa lâ yarḍâ li-'ibâdihi l-kufr* (39, 7). Il est évident qu'il s'agit ici du vice des hommes, de la mécréance des hommes, et non des fautes que Dieu pourrait commettre Lui-même.

*Remarque* : Pour l'interprétation de 40, 31, le contexte n'est pas éclairant. En 40, 28 sq., un croyant de la famille de Pharaon dit : « ô mon peuple, je crains pour vous un sort pareil à celui des 'Ād et des Ṯamûd (...) Dieu ne veut point d'injustice pour Ses serviteurs ». On peut comprendre que Dieu est équitable dans Son châtiment : s'Il a châtié les 'Ād et les Ṯamûd pour leur mécréance, Il châtiera de la même façon le peuple de Pharaon. Cf. le vt. « Ton Seigneur ne fait pas périr les cités injustement » *(lam yakun rabbuka muhlika l-qurâ bi-ẓulm*[in]*)* (6, 131). Mais on peut comprendre aussi que Dieu châtiera les Égyptiens parce qu'Il n'aime pas les injustes, comme dans 39, 7. Az-Zamaḫšarî admet, dans l'ordre, les deux interprétations. Al-Bayḍāwî n'est pas clair. La première interprétation est quand même, nous semble-t-il, la plus vraisemblable, et donne raison aux Sunnites.

(B) Dieu a dit explicitement qu'Il n'aime pas et n'approuve pas les actes mauvais : or aimer et approuver sont des synonymes de vouloir.

Il s'agit des deux fameux versets : « et Dieu n'aime pas le vice » (2, 205) ; « et Il n'approuve pas chez Ses serviteurs la mécréance » (39, 7). Nous avons vu plus haut (cf. page 74) les deux sortes de réponse que les Sunnites opposent à cet argument.

(C) Dieu a dit explicitement qu'Il refuse *(kariha)* les actes mauvais.

Cf. *Muġnî* VI b 249, 3-15 ; *Mutašâbih* § 423 ; *Šarḥ* 460, 18-461, 4.

Ainsi, après avoir énoncé Ses commandements et interdit différents péchés (la fornication, le meurtre, etc.), Dieu dit : « De tout cela, ce qui est mauvais est par ton Seigneur refusé » *(kullu ḏâlika kâna sayyi'uhu 'inda rabbika makrûh*[an]*)* (17, 38).

Or, si Dieu refuse ces actes mauvais, c'est qu'Il ne les veut pas. Car vouloir *(arâda)* et refuser *(kariha)* sont des termes contraires. Si donc Dieu voulait et refusait en même temps le même acte, Il aurait en même temps deux qualifications contraires *(kâna ʿalâ ṣifatayn ḍiddayn)*, ce qui est impossible.

(D) Dieu a taxé de mensonge ceux qui disent qu'Il veut la mécréance.

Cf. *Muġnî* VI b 246, 15 sq. ; *Mutašâbih* § 239 ; *Šarḥ* 476, 11-477, 7.
*Lumaʿ I* § 163 ; *Tawḥîd* 302, 1-13 ; *Tamhîd* §§ 483-484 ; *Inṣâf* 162, 21 sq. ; *Fiṣal* III 154, 24 sq. ; *Iršâd* 144, 4-14 ; *Lumaʿ II* 157, 1-5 ; *Uṣûl II* 51, 5 sq.

Il s'agit du non moins fameux vt. 6, 148. Dans ce passage de la sourate *al-anʿâm*, à partir du vt. 6, 136, Dieu condamne certains interdits observés par les païens, en particulier des interdits alimentaires. Il dit : « Ils ont déclaré illicite ce que Dieu leur a dispensé, mensongèrement à l'égard de Dieu » *(ḥarramû mâ razaqahumu llah iftirâʾan ʿalâ llah)* (6, 140), et sans détenir là-dessus aucune science *(bi-ġayri ʿilm)* (6. 144). Il dit ensuite au Prophète : En vérité, nous avons déclaré illicite telle et telle chose (6, 145-146). « S'ils te traitent de menteur *(in kaḏḏabûka)*, dis-leur : Dieu est miséricordieux, mais Sa rigueur *(baʾsuhu)* ne se détourne pas des coupables » (6, 147).

C'est alors que Dieu dit : « Ceux qui sont Associateurs diront : ' Si Dieu l'avait voulu, nous n'aurions pas été Associateurs *(law šâʾa llah mâ ašraknâ)*, non plus que nos pères, et nous n'aurions pas déclaré illicite quoi que ce fût. Ainsi ont crié au mensonge (? si on lit : *kaḏḏaba*) ceux qui furent avant eux, jusqu'à ce qu'ils eussent goûté notre rigueur *(baʾsanâ)*. Dis-leur : ' avez-vous quelque science certaine que vous nous exposeriez? Vous ne suivez que votre présomption, et vous ne faites que conjecturer *(in antum illâ taḫruṣûna)* ! » (6, 148).

Puis Dieu continue : « Dis-leur encore : ' A Dieu appartient l'argument péremptoire *(al-ḥuǧǧatu l-bâliġa)*. S'Il avait voulu, Il vous aurait dirigés tous *(fa-law šâʾa la-hadâkum aǧmaʿîn)* ' » (6, 149). « Dis-leur encore : ' Allons ! produisez vos témoins qui attesteront que Dieu a déclaré ceci illicite *(ḥarrama haḏâ)* ! '

(...) Ne suis point les doctrines pernicieuses de ceux qui ont traité nos signes de mensonges *(alladîna kaḏḏabû bi-âyâtinâ)* » (6, 150).

Voici comment les Mu'tazilites tirent argument du vt. 6, 148 :

1. Ce qui prouve d'abord que Dieu ne veut pas la mécréance, c'est qu'après avoir rapporté la parole des Associateurs : « Si Dieu avait voulu, nous n'aurions pas été Associateurs » — d'où il résulterait que c'est Dieu qui a voulu leur mécréance —, Dieu les traite de menteurs, en disant : « Ainsi ont menti — ou : crié au mensonge — ceux qui furent avant eux ». En effet, on peut lire كذب de deux façons : soit sans redoublement *(bi-l-taḫfîf)*, et dans ce cas le texte est clair ; soit avec redoublement *(bi-l-tašdîd)*, et dans ce cas cela veut dire que ceux qui furent avant eux ont traité les Prophètes de menteurs, quant à ce que ceux-ci leur enseignaient *(fî-mâ da'awhum ilayhi)*. Or de deux choses l'une : ou bien ce que les Prophètes leur enseignaient était ce qu'ils disent eux-mêmes — à savoir que c'est Dieu qui a voulu leur mécréance —, ou bien c'était la thèse contraire. Or il est impossible qu'il s'agisse de ce que les Associateurs disent eux-mêmes, car, dans ce cas-là, ils ne traiteraient pas les Prophètes de menteurs, mais ils leur donneraient raison, et il faudrait dire *ṣaddaqa* et non *kaḏḏaba*. Il s'agit donc nécessairement de la thèse contraire (car, de toute façon, la parole des Associateurs et leur *takḏîb* doivent se rapporter au même sujet : *lâ yaǧûzu an yakûnû kaḏḏabûhum illâ fî-mâ yaṭa'allaqu bi-haḏâ l-maḏkûr*). Cela veut donc dire : « Ainsi — c'est-à-dire : en disant que Dieu a voulu leur mécréance — ceux qui furent avant eux ont traité de menteurs les Prophètes qui disaient le contraire — à savoir que Dieu n'a pas voulu leur mécréance — ».

2. Dieu dit ensuite : « jusqu'à ce qu'ils eussent goûté Notre rigueur », c'est-à-dire : « subi leur châtiment ». Ce qui veut dire évidemment qu'ils ont mérité le châtiment divin pour avoir dit cela.

3. Dieu dit ensuite : « Dis-leur : ' Avez-vous quelque science certaine que vous nous exposeriez ? Vous ne suivez que votre présomption ' ». Si Dieu dit cela après avoir cité la parole des

Associateurs, c'est évidemment pour confirmer que cette parole est fausse, et qu'ils sont dans l'erreur.

4. Dieu dit ensuite : *wa in antum illâ taḫruṣûna*, ce qui veut dire : « vous ne faites que mentir ». Car *ḫaraṣa* signifie *kaḏaba*. Cf. le vt *qutila l-ḫarrâṣûn* « périssent les menteurs ! » (51, 10).

5. Cf. encore le vt. similaire : « Ils disent (c.-à-d. : les païens de la Mekke) : ' Si le Miséricordieux avait voulu, nous ne les aurions pas adorées (c.-à-d. : les idoles qu'ils associent à Dieu) '. De cela, ils n'ont nulle science certaine. Ils ne font que mentir *(in hum illâ yaḫruṣûna)* » (43, 20).

*A quoi les Sunnites répondent :*

De deux façons.

1. La réponse traditionnelle est celle qui est énoncée par al-Aš'arî dans son *Luma'* : il est vrai que Dieu rejette la parole des Associateurs et que, d'une certaine façon, Il les taxe de mensonge quand ils disent cela. Mais ce n'est pas parce qu'en soi, par son contenu, cette parole serait fausse. La preuve, c'est que, dans le vt. suivant, Dieu dit Lui-même : « A Dieu appartient l'argument péremptoire. S'Il avait voulu, Il vous aurait dirigés tous ». En réalité, si Dieu leur reproche cette parole, c'est parce qu'ils ne l'énoncent pas sincèrement *('alâ ǧihati l-i'tiqâd)*, mais seulement par moquerie *('alâ ṭarîq al-istihzâ')*, par plaisanterie, pour railler les Prophètes et les taxer de mensonge quand ils disent précisément, et avec raison, que toutes choses dépendent de la volonté de Dieu. C'est de la même façon que Dieu traite de menteurs les Hypocrites *(munâfiqûn)*, quand ils disent à Muḥammad : « Tu es certes l'Envoyé de Dieu », dans le vt. « Quand les Hypocrites viennent à toi, ils disent : ' Nous attestons en vérité que tu es certes l'Envoyé de Dieu ' (...) Dieu atteste en vérité que les Hypocrites sont certes des menteurs *(la-kâḏibûn)* » (63, 1). Dieu dit cela, non parce qu'ils disent une chose fausse, mais parce qu'ils ne croient pas ce qu'ils disent. C'est encore de la même façon que Dieu réprouve ceux qui disent : « Nourrirons-nous celui que, s'Il voulait, Dieu nourrirait ? » (36, 47) ; car, là aussi, les mécréants disent cela pour se moquer.

A cela, le *Šarḥ* répond (477, 4-7) que le sens littéral du vt. exclut cette interprétation : car quelqu'un qui se moque ne ment pas (or il y a *kaḏâlika kaḏaba)* ; on ne lui dirait pas non plus : « as-tu en ce que tu dis quelque science certaine ? », ni : « tu ne suis que ta présomption ».

2. D'après *Muġnî* VI b 247, 14 sq., les Sunnites proposent également l'interprétation suivante. Quand Dieu dit : « ainsi ont menti ceux qui furent avant eux », cela concerne non pas ce que les Associateurs disent de la volonté divine, mais les interdits *(taḥrîm)* qu'ils attribuent mensongèrement à Dieu. Ou plus exactement — mais ʿAbd al-Ǧabbâr énonce-t-il honnêtement la thèse de l'adversaire ? — : les Associateurs déclarent que telle ou telle chose est illicite ; le Prophète, qui transmet la Parole de Dieu, dit que non ; les Associateurs le traitent de menteur (cf. les versets du contexte immédiat 6, 147 et 6, 150). A quoi ʿAbd al-Ǧabbâr répond, entre autres, qu'il n'y a rien dans le verset qui permette cette spécification *(taḫṣîṣ)*.

C'est pourtant, ajouterons-nous, l'interprétation la plus naturelle. On notera en particulier qu'il est impossible de lire autrement que *kaḏḏaba*, étant donné que cette même formule, ou quasiment la même, se retrouve dans d'autres sourates : cf. 10, 39 ; 34, 45 ; 39, 25 ; 67, 18. Cf. aussi l'expression maintes fois répétée : *alladîna kaḏḏabû bi-âyâtinâ*. D'autre part, il est clair que *taḫruṣûna* signifie ici non pas « mentir » mais — comme on l'interprète généralement — « conjecturer ». *Ḫirṣ* est manifestement un synonyme de *ẓann*, et le contraire de *ʿilm*. Les interdits énoncés par Muḥammad sont fondés sur une science certaine, qui est la révélation. Ceux qu'observent les païens ne sont fondés sur rien. D'autre part encore, il est certain que ce que disent les Associateurs de la volonté divine ne peut pas être une parole mensongère, puisque Dieu dit littéralement la même chose au vt. 6, 107 : « Si Dieu avait voulu, ils n'auraient pas été Associateurs ». Il ne reste donc plus aux Muʿtazilites, pour expliquer ce verset, qu'à recourir à la notion de volonté par contrainte.

Cela dit, il faut tout de même expliquer pourquoi, dans ce contexte, les Associateurs en viennent à dire : « Si Dieu avait voulu, nous n'aurions pas déclaré illicite quoi que ce fût ». Nous

le comprenons ainsi. Le Prophète prétend se fonder sur la révélation divine, et énoncer ce que Dieu veut réellement en fait d'interdits. Les Associateurs lui répondent : « Nous aussi, nous croyons que c'est Dieu qui a voulu que nous déclarions telle ou telle chose illicite. Nous ne l'aurions pas déclaré illicite, s'Il l'avait voulu autrement ». Et c'est en cela qu'ils se croient dans la vérité, et qu'ils traitent Muḥammad de menteur. Chacun des deux adversaires invoque en sa faveur le patronage de Dieu. C'est dans le même sens que nous comprenons les vts. similaires 16, 35 et 43, 20.

(E) La parole de Dieu implique qu'Il ne saurait vouloir la mécréance.

Cf. *Muġnî* VI b 248, 10 sq. ; *Mutašâbih* § 61.
*Lumaʿ I* § 164 ; *Tawḥîd* 297, 14 sq.

Dieu a dit : « Dieu veut pour vous ce qui est aisé, Il ne veut pas pour vous ce qui est pénible » *(yurîdu llah bikum al-yusr wa lâ yurîdu bikum al-ʿusr)* (2, 185). Or rien n'est plus pénible que la mécréance, puisqu'elle conduit au châtiment éternel.

A quoi les Sunnites objectent : ce dont il est question ici n'a pas de portée générale. Dans ce passage (2, 183-185), Dieu énonce les prescriptions relatives au jeûne de Ramadan. Et ici Il vient de dire que celui qui est malade ou en voyage *(man kâna marîḍan aw ʿalâ safar)* a la faculté de rompre le jeûne — à condition de jeûner un nombre de jours équivalents plus tard. Par conséquent, ce qui est pénible, c'est le jeûne dans de telles circonstances ; ce qui est aisé, c'est la faculté de rompre le jeûne *(ibâḥatu l-fiṭr)*.

ʿAbd al-Ǧabbâr répond :

*a)* Cette phrase offre un sens complet par elle-même *(yastaqillu bi-nafsihi)*, et par conséquent nous ne sommes pas obligés d'en restreindre le sens à ce qui précède, en vertu du principe énoncé dans le *Mutašabih: lâ yaǧibu fî l-kalâmi l-muṭlaqi l-mustaqilli bi-nafsihi an yuḥmala ʿalâ sababihi.* Nous pouvons donc comprendre que, d'une façon générale, Dieu ne veut pas pour nous ce qui est pénible. Or ce qui est pénible, c'est ce qui

est dommageable, ou qui expose à un dommage. Or, à cet égard, il n'y a rien de pire que la mécréance.

*b)* Et même si nous restreignons la portée de ce verset, s'il est vrai que, dans Sa miséricorde, Dieu nous épargne la peine insignifiante de jeûner pendant le voyage, comment pourrions-nous imaginer qu'Il veuille pour nous ce qui nous expose au châtiment éternel, à savoir la mécréance? Si un père dit à son enfant : « Dans ma tendresse pour toi, je ne veux pas que tu t'éloignes (? *tanṣarifa*) les jours de canicule *(fî ayyâmi l-qayẓ)* », on ne peut pas imaginer qu'il veuille ensuite le châtier par le feu.

2° Dieu veut des hommes leurs actes bons.

Cf. *Muġnî* VI b 233, 10 sq. ; *Mutašâbih* § 725 ; *Šarḥ* 362, 17-363, 4 et 460, 4-6.

*Luma' I* § 159 ; *Tamhîd* § 542 ; *Inṣâf* 163, 12 sq. ; *Iršâd* 144, 14-145, 8.

Dieu a dit : « Je n'ai créé les démons et les hommes que pour qu'ils M'adorent *(li-ya'budûnî)* » (51, 56). Dans ce vt., le *li* est incontestablement un *li* final *(lâm al-ġaraḍ)*, au sens de *kay* (cf. *Studia Islamica* XL, p. 72). Cela signifie donc que Dieu veut que les hommes L'adorent. Et cela est vrai de tous les hommes, qu'ils L'adorent effectivement ou non : car le vt. n'établit à cet égard aucune spécification.

*A quoi les Sunnites répondent:*

1. Il faut précisément, dit al-Aš'arî, introduire une spécification. Car Dieu a dit ailleurs : « Nous avons créé pour la Géhenne beaucoup de démons et d'hommes » (7, 179). Or il ne peut pas y avoir de contradiction dans le Coran. Il faut donc comprendre qu'il s'agit ici de certains démons et de certains hommes, à savoir ceux qui, effectivement, adorent Dieu. A cela, comme nous l'avons vu plus haut. 'Abd al-Ğabbâr répond que le *li* de 7, 179 n'est pas un *li* final, mais un *li* consécutif.

Al-Bâqillânî ajoute l'argument suivant : beaucoup de démons et d'hommes meurent avant d'atteindre l'âge auquel ils peuvent être soumis à obligation, et donc adorer Dieu. Il s'agit donc nécessairement de certains démons et de certains hommes.

C'est comme quand Dieu dit aux Compagnons du Prophète : « Certes, vous entrerez dans la Mosquée Sacrée (c.-à-d. : à la Mekke), si Dieu le veut » (48, 27). Il veut dire en réalité certains d'entre eux, et non tous : car certains mourront avant de pouvoir y entrer.

Al-Ğuwaynî emploie un argument semblable. Il dit : bien que, dans sa forme, ce vt. soit général, il est cependant susceptible de spécification. Car il est évident qu'il ne s'applique ni aux enfants, ni aux aliénés (qui ne peuvent être soumis au *taklîf*). Dès lors, il devient imprécis *(muǧmal)* pour tous les autres cas particuliers, en vertu de la règle admise par les Mu'tazilites eux-mêmes : *inna l-'umûm iḏâ daḫalahu t-taḫṣîṣ ṣâra muǧmal*$^{an}$ *fî baqiyyati l-musammayât.* Et on peut donc dire qu'il ne s'agit que de certains démons et de certains hommes. 'Abd al-Ğabbâr, dans le *Mutašâbih*, ne mentionne pas cette objection. Mais il dit qu'il va de soi que le vt. ne concerne pas les enfants ni les aliénés, et qu'il est implicite que Dieu ne veut l'adoration que de ceux qui en sont capables.

2. Autre réponse : le vt. a une portée générale, mais c'est l'expression *li-ya'budûnî* qu'il faut interpréter correctement.

*a)* Al-Bâqillânî dit que, selon Ibn 'Abbâs, cela veut dire : « pour que, de gré ou de force, ils reconnaissent que l'on doit M'adorer » *(li-yuqirrû l-'ibâdata ṭaw'*$^{an}$ *aw karh*$^{an}$*)*. Ce qui est correct, car tous les êtres reconnaissent cela, soit dans ce monde, soit dans l'autre (cf. 3, 83 et 13, 15).

*b)* Selon al-Ğuwaynî, on a dit également : Dieu veut dire ici qu'Il n'a pas besoin des créatures, et que ce sont elles qui ont besoin de Lui. La preuve, c'est le vt. suivant : « Je ne veux d'eux nulle subsistance, je ne veux pas qu'ils me nourrissent » (51, 57). Il veut donc dire : « Je n'ai pas créé les démons et les hommes pour qu'ils Me soient utiles, mais uniquement pour qu'ils M'adorent. »

*c)* Al-Ğuwaynî propose encore une autre interprétation. Au sens premier, dit-il, *'ibâda* signifie le fait de se soumettre *(taḏallul)*. Un chemin « foulé » *(ṭarîq mu'abbada)* est celui qui est « soumis » *(muḏallala)* par les sabots des bêtes et les pas des passants. Ce vt. signifie donc : « Je ne les ai créés que pour

qu'ils se soumettent à Moi ». Or tous Lui sont évidemment soumis, les mécréants comme les croyants (1).

*
* *

Il n'est évidemment pas question de nous demander, au terme de cette controverse, qui l'emporte. Nous nous bornerons à deux brèves remarques.

S'agissant des preuves rationnelles, la discussion confirme que ce qui divise essentiellement les deux grandes écoles du kalâm sur le problème du *'adl* (c'est-à-dire de l'agir divin), c'est le caractère privilégié qu'elles accordent respectivement à deux attributs de Dieu : Sa puissance, Sa justice. Pour les Sunnites, Dieu Se définit avant tout par Sa toute-puissance, que rien ne limite et à quoi rien n'échappe : tout ce qui existe est voulu et créé par Dieu. Pour les Mu'tazilites, la puissance de Dieu a pour limite Sa justice : tout ce qui est mauvais ne saurait procéder de Lui. On ne sort pas de cette contradiction.

S'agissant des preuves scripturaires, il faut admettre que, sur cette question précise, le Coran donne raison aux Sunnites. Dans la plupart des cas, l'exégèse sunnite apparaît comme beaucoup plus fidèle au texte révélé, plus en accord avec le sens que peut lui donner un esprit non prévenu, que l'exégèse mu'tazilite, trop ingénieuse, trop acrobatique, pour emporter l'adhésion. Ce qui ressort d'une lecture sans parti pris du Coran, c'est bien que tout ce qui existe est voulu par Dieu, y compris la mécréance et le péché.

Daniel GIMARET
(Paris)

(1) Nous ne voyons pas exactement à quoi correspond l'interprétation citée et réfutée par 'Abd al-Ğabbâr dans *Mutašâbih* p. 629, 4-8.

# DID IBN TAYMIYYA HAVE A SCREW LOOSE ?

This study of the personality of Ibn Taymiyya (d. 728/1328) takes as its point of departure the judgment of Ibn Baṭṭūṭa (c. 779/1377) that Ibn Taymiyya was mentally unbalanced. While the primary aim of this article is to evaluate Ibn Baṭṭūṭa's opinion, a further purpose is to determine whether and how Ibn Taymiyya's personality affected his career, in particular whether the passionate partisanship which he aroused both for and against him can be attributed to any significant extent to his behavior. The equally intriguing and perhaps even more important question of the extent to which his personality affected his writings will not be discussed here since, as of yet, the chronology of his voluminous writings, many of which are still in manuscript, has not been fully worked out. Another question implicit in this study is whether the data available from medieval Islamic sources are sufficient for the purposes of meaningful psychological analysis.

That Ibn Baṭṭūṭa's pronouncement on Ibn Taymiyya's sanity is not a trivial matter is evident from a recent article in which Professor George Makdisi argues that this very dictum lies at the root of the prevalent scholarly view that Ibn Taymiyya and the Ḥanbalī school stand "outside the mainstream of Muslim thought," and that this image of the shaykh, carelessly and uncritically repeated by Orientalists, has "helped to blur our vision of Islamic religious history." (1) Whether

(1) "Ibn Taymīya: A Ṣūfī of the Qādiriya Order", *American Journal of Arabic Studies*, I (1973), 119.

or not there is any justification for Ibn Baṭṭūṭa's view is a question which Makdisi does not consider except indirectly, when he refers to Ibn Baṭṭūṭa as one of Ibn Taymiyya's "medieval detractors." (1) But if the charge should indeed be laid to rest to build our understanding of Ibn Taymiyya on a sound historical basis, it seems necessary to weigh the available evidence which sustains or refutes it. This is easier said than done, for, even if we ignore for the time being the primary data offered by Ibn Taymiyya's own writings, we are still confronted with a vast amount of material which has been recorded about him in chronicles, monographs, and biographical dictionaries, which is quite possibly greater in bulk and detail than that for any other medieval Muslim with the obvious exception of Muḥammad himself. (2) In addition to the difficulty posed by the quantity of the sources, there is also a question of quality since, in spite of the fact that many authors attacked Ibn Taymiyya's beliefs, there is hardly anyone who criticized his person. This is due in part to the coincidence that almost all his biographers were his supporters, either as members of his Ḥanbalī *madhhab*, like Ibn ʿAbd al-Hādī (d. 744/1343-44) and Ibn Rajab (795/1392-93) or as adherents of what Professor Henri Laoust has called a group of "chafiites hanbalisants", or pro-Ḥanbalī Shāfiʿīs, like al-Dhahabī (739/1339) and Ibn Kathīr (774/1373), (3) though, as we shall see, al-Dhahabī constitutes a special case. Therefore, much of what has been written about Ibn Taymiyya falls into the category of hagiography of a type indicated by the very title of the fullest contemporary biographical source—Ibn ʿAbd al-Hādī's *al-ʿUqūd al-Durriyya min Manāqib Shaykh*

(1) *Ibid.*, p. 118. Henri Laoust, *Essai sur les doctrines sociales et politiques de Taḳī-d-Dīn Aḥmad b. Taimīya*, Cairo (Institut Français d'Archéologie Orientale) 1939, p. 481, also dismisses Ibn Baṭṭūṭa's opinion, since it "émane d'un observateur peu scrupuleux, d'un voyageur hâbleur, d'un théologien mal informé et d'un Mālékite tendancieux." ! Cf. pp. 480-83.

(2) Cf. the author's "The Historical and Historiographical Significance of the Detention of Ibn Taymiyya", *International Journal of Middle East Studies*, IV (1973), 313-20.

(3) "Le Hanbalism sous les mamlouks bahrides", *Revue des Études Islamiques*, XXVIII (1960), 58.

*al-Islām Ibn Taymiyya* (The Pearly Necklaces of Shaykh al-Islām Ibn Taymiyya's Virtues). (1) Nevertheless, from this mass of tendentious material it is possible to find evidence by which Ibn Baṭṭūṭa's judgment can be tested. First, however, we should scrutinize Ibn Baṭṭūṭa's testimony; having done so, we shall compare it with other judgments of Ibn Taymiyya's personality and then attempt to reach conclusions of our own.

The relevant passage in Ibn Baṭṭūṭa's *Riḥla* comes in a description of his visit to Damascus in the year 726/1326. As was his custom, Ibn Baṭṭūṭa begins his description with the impressions of the earlier traveler Ibn Jubayr (614/1217); he then proceeds to describe the principal Islamic monument in Damascus, the Umayyad Mosque, still drawing heavily upon Ibn Jubayr, and then to enumerate the teachers at the mosque and the four chief *qāḍīs* of the city. A section entitled *ḥikāya* (anecdote, story) follows in which Ibn Baṭṭūṭa talks about Ibn Taymiyya. I have translated the whole of this anecdote because I think it important to view Ibn Baṭṭūṭa's judgment in the full context in which he made it:

"Among the chief Ḥanbalī *fuqahā'* in Damascus was Taqī al-Dīn ibn Taymiyya who, although he enjoyed great prestige and could discourse on the scholarly disciplines, had a screw loose. (2) The people of Damascus held him in extreme respect. He used to preach to them from the minbar and once had discoursed in a manner which the *fuqahā'* found reprehensible, so that they reported him to al-Malik al-Nāṣir, who ordered him sent to Cairo. There the *qāḍīs* and *fuqahā'* were convoked in the sultan's council chamber, where they were addressed by Sharaf al-Dīn al-Zuwāwī, who said, 'This

(1) Ed. Muḥammad Ḥāmid al-Fiqī, Cairo (Maṭba'at Ḥijāzī) 1938.

(2) This is D. B. Macdonald's translation of the phrase, cited by Makdisi, *op. cit.*, p. 119. The Arabic is "illā anna fī 'aqlihi shay'an", which is rendered by C. Defrémery and B. R. Sanguinetti as "il y avait dans son cerveau quelque chose de dérangé", in their *Voyages d'Ibn Battûta*, I, Paris (Imprimerie Nationale) 1922, p. 215. Makdisi also cites H. A. R. Gibb's "with some kink in his brain"; Goldziher's "hatte er einen Sparren im Kopfe"; and Wolfgang Behn's translation of the latter as "he had a bee in his bonnet." Makdisi, *op. cit.*, p. 118.

man said such-and-such', spelling out the reprehensible statements of Ibn Taymiyya and producing depositions to that effect which were placed before the chief *qāḍī*. When the latter asked for Ibn Taymiyya's reply, he said, 'There is no god but God', responding in like manner when the *qāḍī* repeated the question. Al-Malik al-Nāṣir ordered him put into prison, where he remained for some years and wrote a book of Qur'ān commentary which he entitled *al-Baḥr al-Muḥīṭ* in almost forty volumes. Later, his mother complained before al-Malik al-Nāṣir, and he ordered his release. But then the same thing happened again while I was in Damascus. I was in attendance on a Friday when he was preaching to the people and exhorting them from the minbar of the cathedral mosque. In the course of his speech he said, 'God comes down to the sky of this world just as I come down now', and he descended one step of the minbar. A Mālikī *faqīh* known as Ibn al-Zahrā' remonstrated with him and denounced what he had said, whereupon the congregation rose against this *faqīh*, striking him with their hands and shoes until his turban fell off, exposing a silk skullcap on his head. They rebuked him for wearing this and bore him to the house of 'Izz al-Dīn ibn Musallam, the *qāḍī* of the Ḥanbalīs, who ordered him to be imprisoned and then flogged. But the Mālikī and the Shāfi'ī *fuqahā'* denounced this punishment and carried the matter to Malik al-Umarā' Sayf al-Dīn Tankīz, one of the good and virtuous *amīrs*, who wrote to al-Malik al-Nāṣir about the matter and sent a legal deposition against Ibn Taymiyya on such reprehensible matters as the following: 'He who pronounces triple divorce with one phrase is bound only by one divorce'; 'The traveler who sets out to visit the Hallowed Tomb (may God increase its perfume) may not reduce his prayers'; and the like. He sent the deposition to al-Malik al-Nāṣir, who ordered Ibn Taymiyya to be imprisoned in the citadel. There he remained until he died" (1).

(1) *Voyages*, I, 215-18; cf. the translations of Gibb, *Ibn Battuta, Travels in Asia and Africa, 1325-1354*, London (Routledge & Kegan Paul Ltd) 1929, pp. 67-68, and *The Travels of Ibn Baṭṭūṭa, A. D. 1325-1354*, I, Cambridge (The University Press) 1958, 135-36.

The main issue raised by this anecdote is whether Ibn Baṭṭūṭa actually saw and observed Ibn Taymiyya or whether he relied upon the reports of informants and, quite possibly, upon his own imagination. As is so often the case with Ibn Baṭṭūṭa, his chronology disputes his facts, for if, according to his own account, he did not arrive in Damascus until 9 Ramaḍān 726/9 August 1326, he could not have seen Ibn Taymiyya preaching in a mosque since, according to independent sources, the latter was at this time in prison and had been so for a month! (1) Furthermore, it seems strange that there is no documentation for such an incident in other sources, which, on the contrary, argue that the reason for Ibn Taymiyya's imprisonment on this occasion was his stand on the issue of *ziyāra*, or the visitation of tombs, (2) which in Ibn Baṭṭūṭa's version was only a subsidiary issue. Acording to the same sources, Ibn Taymiyya's opinions on the question of God's attributes (including *nuzūl*—descent) were the cause of his troubles of an earlier date. (3) In fact, Ibn Ḥajar al-ʿAsqalānī (852/1449) reports that an incident in which Ibn Taymiyya descended the steps of the minbar in order to illustrate his understanding of *nuzūl* occurred as early as 705/1305. (4) Since Ibn Ḥajar's

(1) Gibb, *The Travels of Ibn Baṭṭūṭa*, I, 135, note 251. Ibn ʿAbd al-Hādī, *ʿUqūd*, p. 325, gives the date 6 Shaʿbān/8 July; Ibn Kathīr, *al-Bidāya wa-al-Nihāya fī al-Taʾrīkh*, XIV, Cairo (Maṭbaʿat al-Saʿāda) 1939, 123, gives 16 Shaʿbān/18 July. See also Ivan Hrbek, "The Chronology of Ibn Baṭṭūṭa's Travels", *Archiv Orientální*, XXX (1962), 425, where it is asserted that Ibn Baṭṭūṭa could not have seen Ibn Taymiyya in Damascus and that he probably heard the *ḥikāya* from sources in Mecca! From this Hrbek concludes that Ibn Baṭṭūṭa "narrates something merely heard as if he were an eye-witness of the event. It follows from this that he is not to be trusted on similar occasions..."

(2) See, e.g., Ibn ʿAbd al-Hādī, *ʿUqūd*, pp. 327-60; Ibn Kathīr, *Bidāya*, XIV, 123-24; Ṣalāḥ al-Dīn Khalīl ibn Aybak al-Ṣafadī, *Aʿyān al-ʿAṣr wa-Aʿwān al-Naṣr*, Atıf Efendi MS 1809, fol. 34a; Ibn Ḥajar al-ʿAsqalānī, *al-Durar al-Kāmina fī Aʿyān al-Miʾa al-Thāmina*, ed. Muḥammad Sayyid Jād al-Ḥaqq, I, Cairo (Dār al-Kutub al-Ḥadītha) 1966, 159; Laoust, *Essai*, pp. 145-47; Ḥasan Q. Murād, "Miḥan of Ibn Taymiya: A Narrative Account Based on a Comparative Analysis of Sources", unpublished M. A. thesis, McGill University, 1968, pp. 107-109.

(3) Ibn ʿAbd al-Hādī, *ʿUqūd*, pp. 198-232; Ibn Kathīr, *Bidāya*, XIV, 38; al-Ṣafadī, *Aʿyān*, fol. 34a; Laoust, *Essai*, pp. 132-33; Murād, "Miḥan", pp. 77-78, 84-92.

(4) *Durar*, I, 164. Ibn Ḥajar's source for this incident was Sulaymān Najm al-Dīn al-Ṭūfī al-Ḥanbalī (d. 716/1316), whom Laoust identifies as one of Ibn

authority for this incident was a contemporary of Ibn Taymiyya, it is quite possible that Ibn Baṭṭūṭa also borrowed this account from the earlier source and claimed that he witnessed the incident himself in order to heighten the dramatic effect of the *ḥikāya*. There are other discrepancies as well; for instance, no other source claims that Ibn Taymiyya's mother ever intervened with the sultan for her son's release from prison; this, despite the fact that Ibn ʿAbd al-Hādī reproduces a letter which Ibn Taymiyya wrote to his mother from prison in Egypt. (1) Nevertheless, many of Ibn Baṭṭūṭa's details are correct: Muḥammad ʿIzz al-Dīn ibn Musallam was the Ḥanbalī chief *qāḍī* in Damascus at that time, (2) and it is well known that the *amīr* Tankiz was serving then as viceroy of Damascus. (3) More importantly, the very fact that Ibn Baṭṭūṭa's report incriminates a fellow Mālikī for wearing silk favors its authenticity. In short, it is possible that an incident involving descent from a minbar did occur during the same period that Ibn Taymiyya was under attack for his views on *ziyāra*, that Ibn Baṭṭūṭa did witness it but misdated his visit to Damascus by a month when, years later, he dictated his memoirs. In any event, even if Ibn Baṭṭūṭa did not himself see Ibn Taymiyya, it is evident from the detailed information contained in the *ḥikāya* that he had heard or seen reports on Ibn Taymiyya's activities which convinced him that in spite of the shaykh's great learning and despite his prestige and popularity in Damascus, his beliefs and behavior seemed somewhat erratic. The impression left by the *ḥikāya* as a whole is that a man in full possession of his faculties would not flaunt blatantly anthropomorphic views in public, nor would he refuse to cooperate with the authorities if arrested and subjected to interrogation. He would certainly not repeat an offense for

Taymiyya's disciples (*Essai*, p. 488, note 1). Given this independent reference to Ibn Taymiyya's *nuzūl* from one of his followers, it is difficult to accept Laoust's verdict that Ibn Baṭṭūṭa's report on a similar incident was an "étonnante calomnie" ! (*ibid.*, p. 481).

(1) *ʿUqūd*, pp. 258-59.

(2) Ibn Kathīr, *Bidāya*, XIV, 126.

(3) L. A. Mayer, *Saracenic Heraldry*, Oxford (Clarendon Press), 1933, p. 219.

which he had already spent time in prison. But this is obviously a matter of Ibn Baṭṭūṭa's personal opinion, and the same data might be interpreted to prove that Ibn Taymiyya was a hero, defying the state to defend his own views. Therefore, since Ibn Baṭṭūṭa's report is suspect and his opinion debatable, we should look for estimates of Ibn Taymiyya's personality in other sources.

Hagiographical material which was intended to glorify Ibn Taymiyya's words and deeds is plentiful. Ibn 'Abd al-Hādī, for example, closes his *'Uqūd* with verse eulogies of Ibn Taymiyya from no less than twenty-eight of his contemporaries, (1) and Ibn Nāṣir al-Dīn (842/1438-39) collected testimony from eighty-five *'ulamā'* who agreed that Ibn Taymiyya was deserving of the lofty title *shaykh al-islām*. (2) But the fact that Ibn Taymiyya received lavish praise does not necessarily mean that he did not deserve it. To the contrary, beneath the rhetorical exaggeration with which Ibn Taymiyya was eulogized, it is clear that he must have been an exceptional person to evoke such universal respect. The best proof of this lies in his enemies' acknowledgment that his life was exemplary. For example, the Mālikī chief qāḍī of Egypt, Ibn Makhlūf (718/1318), who had been largely responsible for Ibn Taymiyya's early trials and tribulations in Egypt, (3) eventually conceded that "There is no one more righteous than Ibn Taymiyya; we should abandon our struggle against him." (4) Even Taqī al-Dīn al-Subkī (756/1355), who wrote tracts attacking Ibn Taymiyya's beliefs (5) and is characterized by Laoust as an adversary of the shaykh, (6) confided the following estimate to al-Dhahabī:

(1) Pp. 393-517.

(2) *Al-Radd al-Wāfir 'alā Man Za'ama anna Man Sammā Ibn Taymiyya Shaykh al-Islām Kāfir* in *al-Majmū' al-Mushtamil 'alā al-Durar al-Ātiyya*, ed. Faraj Allāh al-Kurdī, Cairo (Maṭba'at Kurdistān al-'Ilmiyya) 1329/1911, pp. 1-99.

(3) See references in Little, "Detention", p. 324, note 7.

(4) Ibn 'Abd al-Hādī, *'Uqūd*, p. 283.

(5) *Al-Durra al-Muḍiyya fī al-Radd 'alā Ibn Taymiyya*, ed. M. Zāhid al-Kawtharī, Damascus (al-Qudsī) 1347/1928-29.

(6) "Hanbalisme", p. 57.

"As for what you say in regard to al-Shaykh Taqī al-Dīn, I am convinced of the great scope, the ocean-like fullness and vastness of his knowledge of the transmitted and intellectual sciences, his extreme intelligence, his exertions and his attainments, all of which surpass description. I have always held this opinion. Personally, my admiration is even greater for the asceticism, piety, and religiosity with which God has endowed him, for his selfless championship of the truth, his adherence to the path of our forebears, his pursuit of perfection, the wonder of his example, unrivalled in our time and in times past" (1).

Although al-Subkī might be charged with indulging in a bit of *iṭnāb*—exaggeration, literary licence—here, it is difficult to challenge such a characterization of Ibn Taymiyya when it is so consistently repeated by friends and foes alike.

But to concede to Ibn Taymiyya a host of virtues is not to exculpate him of all defects. Amidst all the paeans can be found a lonely plaint of discontent. The most explicit criticism of Ibn Taymiyya as a person comes in an epistle entitled *al-Naṣīḥa al-Dhahabiyya li-Ibn Taymiyya* (Golden/al-Dhahabī's Advice to Ibn Taymiyya), (2) apparently from the pen of the famous historian and *ḥadīth* scholar al-Dhahabī, though this, as we shall see, is a matter of some dispute. Couched in the form of *naṣīḥa* (friendly counsel), the epistle contains a blistering attack against Ibn Taymiyya's attitude toward his fellow *'ulamā'*, specifically against his pride, his obstinancy, intolerance, captiousness, and lack of tact. In al-Dhahabī's view this combination of traits blinded Ibn Taymiyya to his own faults as well as to the virtues of his adversaries and led him to surround himself with sycophants. A few excerpts will suffice to illustrate the nature and tone of this document:

(1) Ibn Ḥajar, *Durar*, I, 169.

(2) In *Bayān Zaghal al-'Ilm*, ed. M. Z. al-Kawtharī, Damascus (al-Qudsī) 1348/1928-29, pp. 31-34.

"Blessed is he whose fault diverts him from the faults of others! Damned is he whom others divert from his own faults! How long will you look at the motes in the eye of your brother, forgetting the stumps in your own? How long will you praise yourself and your prattling phrases while disparaging the *'ulamā'* and pursuing other people's weaknesses? (1)

By God, you must leave us alone! You are contentious and are endowed with a learned tongue which does not pause or rest! Beware of captious questions in religions... Too much talk without proof hardens hearts... (2)

By God, we have become the laughing stock of creation! How long will you dig up intricate philosophical blasphemies for us to refute with our brains? You have repeatedly swallowed the poison of the philosophers and their works; the body becomes addicted to the frequent use of poison so that it is secreted, by God, in the very bones. (3)

Your followers help you and fight for you in word and deed but are your secret enemies in their hearts! Are not most of your disciples crippled and bound, of facile intelligence or blind, liars, stupid, strange, crafty, or dessicated, virtuous without understanding? If you don't believe me, inspect them, weigh them with justice" (4)!

All this and more, al-Dhahabī avers, is the constructive criticism of a friend, offered only for Ibn Taymiyya's own good:

"I do not expect you to accept my words or hearken to my admonition; instead you will strive to produce volumes in refutation of this one page. You will snip off the tails of my words relentlessly, until I retreat into absolute silence! If this is your attitude toward me—someone who regards you with love and affection—how will you treat your enemies,

(1) *Ibid.*, p. 32.
(2) *Ibid.*, pp. 32-33.
(3) *Ibid.*, p. 33.
(4) *Ibid.*

among whom, by God, are righteous men, intelligent and virtuous...? I will be content if you curse me in public as long as you heed my words in private" (1).

All these are strong words which paint an even less flattering portrait of Ibn Taymiyya than that suggested by Ibn Baṭṭūṭa. Furthermore, al-Dhahabī's judgment is all the more cutting since he is known to have been one of those Shāfi'īs who held the Ash'arīs in contempt and, according to al-Subkī, "had a strong inclination for Ḥanbalī opinions", an inclination which led him to frequent Ibn Taymiyya's company and to accept his guidance. (2) Al-Dhahabī's judgment is so severe, in fact, that two scholars, M. Y. Kokan 'Umrī and M. A. H. Bhūjīyānī, have claimed that al-Dhahabī could not possibly have written it, arguing that it does not conform to his high opinion of Ibn Taymiyya expressed elsewhere and pointing to the absence of references to such a *risāla* in contemporary sources. (3) Neither objection is convincing. Although contemporary biographers did not include the epistle in lists of al-Dhahabī's writings, al-Sakhāwī (853/1449), writing about a hundred years later, states that he had seen such a work by al-Dhahabī. (4) Moreover, al-Sakhāwī quotes, without identifying, another treatise in which al-Dhahabī offers further criticism of Ibn Taymiyya, as follows:

"Though I have spent long years considering and investigating Ibn Taymiyya, I have found that the only reasons why the

(1) *Ibid.*, p. 34.

(2) *Ṭabaqāt al-Shāfi'iyya al-Kubrā*, V, Cairo (al-Maṭba'a al-Ḥusayniyya al-Miṣriyya) n. d., 217. Cf. Ṣalāḥ al-Dīn al-Munajjid, "Sīra Jadīda lil-Dhahabī", in *Siyar A'lam al-Nubalā'*, I, Cairo (Ma'had al-Makhṭūṭāt) n. d., p. 19.

(3) 'Umrī, *Imām Ibn Taymiyya*, Lahore (Islāmī Publishing Kampanī) 1960, pp. 612-18; Muḥammad Abū Zahra, *Ḥayāt-i Shaykh al-Islām Ibn Taymiyya*, Urdu transl. R. A. Ja'farī, additions by M. A. H. Bhūjiyānī, Lahore (al-Maktaba al-Salafiyya), 1961, pp. 776-81. I am indebted to Murād, "Miḥan", p. 118, note 86, for these references and to Dr. Sajida Alvi and S. S. K. Hussaini for translating them from Urdu for me.

(4) *Al-I'lān bi-al-Tawbīkh li-Man Dhamma al-Ta'rīkh*, Bagdad (Maktabat al-'Ānī) 1382/1963, p. 136. Cf. Franz Rosenthal's translation of this work in *A History of Muslim Historiography*, 2nd ed., Leiden (E. J. Brill), 1968, p. 376.

Egyptians and Syrians hated him, scorned him, and called him a liar or even an unbeliever, were his pride, his vanity, and his pretensions, his passion to head his fellow shaykhs, his contempt for the great, and his love of publicity" (1).

This passage comes from al-Dhahabī's *Bayān Zaghal al-'Ilm*, (2) also regarded as spurious by Bhūjiyānī for the same reasons mentioned above. (3) But the fact is that the opinions expressed in both these treatises faithfully reflect al-Dhahabī's judgment of Ibn Taymiyya expressed in sources of undisputed authenticity. In general, the best way, probably the only way, to characterize al-Dhahabī's feelings toward Ibn Taymiyya is to say that they were ambivalent. His praise of the shaykh is routinely eulogistic, but it is invariably qualified by criticism. Unlike Ibn Baṭṭūṭa's remarks, al-Dhahabī's were firmly grounded in first-hand knowledge of the shaykh which resulted from their common interests and their resultant association in Damascus. Both were *ḥadīth* scholars, distrustful of philosophy and theology and attempts to formulate Islam in scholastic terms. The bulk of al-Dhahabī's writing is related in some way or another to *ḥadīth*, either to *'ilm al-rijāl*, the science which investigates the reliability of transmitters of *ḥadīth*, or to history, whose very roots and methods lay in the field of *ḥadīth*. Ibn Taymiyya's works were more theoretical in content and approach but his interest in *ḥadīth* is evident from the numerous books which he wrote on *fiqh* and *uṣūl al-fiqh* and from his heavy reliance on *ḥadīth* as a source of documentation for his opinions expressed in other types of works. Both men held teaching appointments as professors of *ḥadīth* at institutions in Damascus: Ibn Taymiyya at Dār al-Ḥadīth al-Sukkariyya and al-Madrasa al-Ḥanbaliyya; (4) al-Dhahabī at the Nafīsiyya and Fāḍiliyya *madrasas* and also at Dār al-Ḥadīth al-Sukkariyya, where he succeeded Ibn

(1) *Ibid.*
(2) See above, p. 100, n. 2.
(3) *Ḥayāt*, pp. 776-81.
(4) Laoust, "Ibn Taymiyya", *Encyclopaedia of Islam*, 2nd ed., III, 951-53. Murād, "Miḥan", pp. 74-76, 107.

Taymiyya. (1) Finally, al-Dhahabī was a member of a group of Damascus Shāfi'īs who, according to al-Subkī, were adversely influenced by Ibn Taymiyya: "The group comprised of al-Mizzī, al-Dhahabī, al-Birzālī, and many of their followers was clearly harmed by Abū al-'Abbās ibn Taymiyya, who led them to gross acts of no little consequence and drew them to things that they should have avoided..." (2) Yet, in spite of (or perhaps because of) their association, their mutual interests, and their agreement on some issues, it is evident that al-Dhahabī's admiration for Ibn Taymiyya was always tempered by considerable misgivings. This ambivalence, and al-Dhahabī's own awareness of it, emerges most clearly from a remarkable statement of this attitude which has been preserved most fully by Ibn Ḥajar:

"People who know him well sometimes accuse me of failing to do him justice; his opponents sometimes charge me with puffery. I have been abused by both parties—his supporters and his adversaries. (His hair and beard were salt-and pepper colored, containing little gray, his hair reaching his ear lobes. His eyes were like eloquent tongues. Of medium height, he was broad shouldered and had a loud, expressive voice and was quick of speech.) Though anger would sometimes grip him, he would conquer it with forbearance. I have not seen his like for supplications and appeals and for his abundant concern for others. But I do not believe him to be infallible; indeed, I disagree with him on both basic and secondary issues. For, despite his vast learning, his extreme courage, his fluid mind, and his regard for the sanctities of religion, he was but a man" (3).

Scattered throughout various sources are other comments traceable to al-Dhahabī which reveal more warts. From al-Dhahabī, al-Ṣafadī (764/1363) reports that Ibn Taymiyya

(1) Moh. Ben Cheneb, "al-Dhahabī", EI², II, 214; 'Abd al-Qādir al-Nu'aymī, *al-Dāris fī Ta'rīkh al-Madāris*, I, Damascus (al-Majma' al-'Ilmī al-'Arabī) 1948, 79.

(2) *Ṭabaqāt*, VI, 254.

(3) *Durar*, I, 161. Cf. Murād's translation, "Miḥan", p. 34.

was cocky, bold, and unsociable. (1) Ibn Rajab (795/1393), the Ḥanbalī biographer, also quotes al-Dhahabī, repeating the last adjective and adding that he was "impetuous", and that his anger turned him into "a raging lion" *(layth ḥarib)*. (2) The same author, on the same authority, repeats that Ibn Taymiyya's behavior was unpredictable, so that "he might extol an acquaintance on one occasion but insult him on others." (3) All these characteristics are consistent with a more general and charitable estimate of Ibn Taymiyya given by al-Dhahabī, which, it seems to me, provides a key to what we know about the shaykh. According to al-Dhahabī, Ibn Taymiyya was completely dedicated to a cause and "took pleasure in nothing but propagating and recording religious learning and acting in accordance with it, so that he took no interest whatsoever in the pleasures of this world—food, clothes, or sexual intercourse." (4) In this respect it is significant that he never married, which is, of course, highly unusual for a Muslim, nor did he take concubines. (5) Whenever he had any money he gave it away, so that his affairs had to be managed by his brothers. (6)

All these impressions come from al-Dhahabī. Can we be sure that his view of Ibn Taymiyya was not distorted by his own emotions and feelings? This is difficult if not impossible to say in the absence of data on al-Dhahabī's own personality, though the tone of his remarks indicates that he was objective rather than envious, fed up and frustrated rather than malicious. In addition, there are some data from other, independent, sources which tend to corroborate al-Dhahabī's judgment.

(1) *Al-Wāfī bi-al-Wafayāt*, VI, ed. Iḥsān ʿAbbās, Wiesbaden (Franz Steiner Verlag) 1969, 18.

(2) *Al-Dhayl ʿalā Ṭabaqāt al-Ḥanābila*, ed. Muḥammad Ḥāmid al-Fiqī, II, Cairo (Maktabat al-Sunna al-Muḥammadiyya) 1953, 395.

(3) *Ibid.*

(4) *Ibid.*, p. 390. The same judgment appears in al-Ṣafadī's *Wāfī*, VII, 16, except that for "sexual intercourse" (al-jimāʿ), al-Ṣafadī substitutes "worldly repose" (al-rāḥa al-dunyawiyya)!

(5) Ibn Rajab, *Dhayl*, II, 395; also Ibn al-Wardī, *Taʾrīkh*, II, Najaf (al-Maṭbaʿa al-Ḥaydariyya) 1969, 412.

(6) *Ibid.*

These consist of biographical anecdotes and annalistic accounts of Ibn Taymiyya's public activities. Although Muslim biographers rarely record material on a person's childhood except to display signs of abnormally early virtue or achievement, al-Ṣafadī has preserved an anecdote on Ibn Taymiyya's childhood, when he was studying with members of another prominent Ḥanbalī family of Damascus, that inadvertently shows that the violent temper and the presumptuousness noticed by al-Dhahabi was evident at an early age:

"When Ibn Taymiyya was a little boy, studying with the Banū Munajjā, they supported something that he denied, whereupon they produced the text. When he had read it, he threw it down in fury *(ghayẓan)*. They said, 'How bold you are to cast from your hand a volume that contains knowledge!' He quickly replied, 'Who is better, Moses or I?' 'Moses', they said. And which is better—this book or the tablets on which the ten commandments were inscribed?' 'The tablets', they replied. Ibn Taymiyya said, in words to this effect, 'Well, when Moses became angry, he threw down the tablets'" (1)!

Another anecdote from al-Ṣafadī serves to confirm al-Dhahabī's observation that Ibn Taymiyya was oblivious to his worldly surroundings. This one tells how once Ibn Taymiyya consumed, without complaint, a squash which his mother had discarded because it was too bitter to eat! (2) Even more indicative of his complete absorption in his religious cause is his profession of indifference to the various forms of punishment which might be inflicted upon him:

"What can my enemies do to me? My Garden *(jannatī wa-bustānī)* is in my heart; wherever I go, it goes with me. My prison is solitude! My death is martyrdom! Exile is a journey" (3)!

(1) *Wāfī*, VII, 17.
(2) *Ibid.*, p. 18.
(3) Ibn Rajab, *Dhayl*, II, 402.

Accounts of Ibn Taymiyya's public activities offer abundant proof for other of al-Dhahabī's observations, in particular those regarding Ibn Taymiyya's pride, impetuosity, obstinancy, intolerance, and tactlessness. Examples of such behavior are readily available from secondary sources, and we need only recall such episodes as his rash confrontations with Mongol officials, (1) his boldness in preaching *jihād* to the Mamlūk sultan against the Mongols, (2) his destruction of a holy relic attributed to the Prophet, (3) his daring exposé of the charletanism of the Rifā'ī dervishes, (4) his presumptousness in releasing his follower al-Mizzī from prison, (5) his refusals to obey the Mamlūk authorities, (6) his tactless denunciation of the Copts when all the other *'ulamā'* saw the wisdom of silence. (7) So single-minded was his devotion to religious principles, so intolerant of idleness and vanity, that, according to Ibn 'Abd al-Hādī, he converted the prison in which he was incarcerated in Egypt into an institute of religious study and devotion, turning the inmates away from chess and trictrac to prayer ! (8) Even when he was marching though the streets of Cairo on his way to what his followers saw as certain assasination, he could not resist stopping briefly to kick over a backgammon board when he spied two men playing a game outside a blacksmith's shop ! (9)

It will be evident, I think, to anyone who reads the sources that al-Dhahabī's opinion of Ibn Taymiyya was justified. Although he was obviously a great and brilliant man whose main virtues were courage, piety, self-denial, and vast knowledge, he also had the faults which al-Dhahabī named, the chief

(1) Laoust, "La Biographie d'Ibn Taimīya d'après Ibn Kaṯīr", *Bulletin d'Études Orientales*, IX (1942-45), 123-24.

(2) *Ibid.*, p. 127.

(3) *Ibid.*, p. 133; Murād, "Miḥan", p. 80.

(4) Laoust, "Biographie", pp. 135-36, and *Essai*, pp. 126-27; Murād, "Miḥan", pp. 80-82.

(5) Laoust, "Biographie", p. 137; Murād, "Miḥan", p. 89.

(6) Laoust, "Biographie", pp. 139-41, 153, and *Essai*, pp. 133-34, 144-45; Murād, "Miḥan", pp. 92, 94-95, 106-07.

(7) Laoust, *Essai*, pp. 141-42; Murād, "Miḥan", pp. 101-02.

(8) Ibn 'Abd al-Hādī, *'Uqūd*, p. 288.

(9) *Ibid.*, p. 269.

ones being a violent temper (which, admittedly, he learned to control), intolerance of human imperfection, and stern inflexibility. All of these qualities, both good and bad, made him an exceptional person, set apart from his fellow *'ulamā'*, including al-Dhahabī himself, who were molded from softer clay.

The questions with which we prefaced this study remain. The first question can now be reformulated as follows: Does al-Dhahabī's opinion of Ibn Taymiyya confirm Ibn Baṭṭūṭa's? If Ibn Baṭṭūṭa meant that Ibn Taymiyya was even slightly *majnūn*—mad, possessed by jinn—his remark should be dismissed out of hand, for there is not a shred of supporting evidence from any other source, including al-Dhahabī. But it is obvious that Ibn Baṭṭūṭa had no such intent, and we should remember that his unkind remark, "*illā anna fī 'aqlihi shay'an*", qualifies the more generous observations that Ibn Taymiyya was "*kabīr al-sha'n yatakallam fī al-funūn... wa-kāna ahl Dimashq yu'aẓẓimūnahu ashadd al-ta'ẓīm.*" (1) In other words, Ibn Baṭṭūṭa's judgment was not altogether condemnatory but was tempered by a tribute, even if we can deduce that it was grudging. Viewing the offensive phrase in context, I think that he meant only that Ibn Taymiyya did not have self-restraint and discretion enough to act in his own best interest, without constantly creating a public uproar. If this interpretation is correct, (2) it is difficult to deny the validity of Ibn Baṭṭūṭa's characterization since it is corroborated on more than one occasion by al-Dhahabī. It is cruel, perhaps, and even flippant, but it is not without a grain of truth.

How did Ibn Taymiyya's personality influence his checkered career as a reformer? In at least two ways. First, as we have seen from *al-Naṣīḥa al-Dhahabiyya* and *Zaghal al-'Ilm*, al-Dhahabī implied that Ibn Taymiyya had brought all his troubles upon himself; that, had he exercised a modicum of

(1) Defrémery and Sanguinetti, *Voyages*, I, 215.

(2) In a more restricted sense, Ibn Baṭṭūṭa may have meant merely that although Ibn Taymiyya could hold forth on all the scholarly disciplines, the ideas that he expressed seemed irrational.

tact, a bit of self-control in his relations with his fellow *'ulamā'* and with the authorities of the Mamlūk state, he not only would have saved himself and others much grief but would have enjoyed greater success in propagating his views. This opinion is reiterated elsewhere:

"In discussion he would be possessed by rage, anger, and hostility against his adversaries, which implanted enmity in their spirits. If he had only treated his antagonists with civility, they would have been reconciled with him, for the most notable of them deferred to his learning, acknowledged his ardent zeal *(shughūf)*, and agreed that his lapses *(khiṭ')* were few" (1).

Not that he was implacably antagonistic and invariably unyielding. The fact, according to Ibn 'Abd al-Hādī, that he refused to sanction the plan of al-Malik al-Nāṣir to execute their common enemies and, indeed, counselled him to forgive them is sufficient proof that he could be magnanimous. (2) Nevertheless, it seems clear that his unwillingness to appease his adversaries or even to cultivate friends contributed substantially to his difficulties with the Mamlūk political and religious establishment. On the other hand, it seems probable that the very traits which aroused the hatred of his enemies and the disapproval of al-Dhahabī won the admiration of his supporters. Here again we leave aside the content of his beliefs, on the assumption that though they were undoubtedly an important factor to his fellow *'ulamā'*, they must have been less significant to partisans drawn from "virtuous persons among the soldiers and the *amīrs*, the merchants and nobles, and all the common people, who loved him because he always stood up for their welfare with his tongue and his pen." (3) Surely such people would have been impressed by his courage and boldness, which, we are told, were proverbial; (4) in fact,

(1) Ibn Ḥajar (citing al-Dhahabī), *Durar*, I, 161.
(2) Ibn 'Abd al-Hādī, *'Uqūd*, pp. 282-83; Laoust, *Essai*, pp. 140-41.
(3) Ibn 'Abd al-Hādī, *'Uqūd*, p. 118.
(4) Ibn Rajab, *Dhayl*, II, 395.

his fame is said to have begun when he displayed these very qualities in an interview he is alleged to have had with the Īlkhān Ghāzān. (1) Moreover, it is hard to believe that Ibn Taymiyya's stubborn devotion to principle, his outspokenness and zeal, his defiance of authority, his scorn for his adversaries—however much they may have displeased al-Dhahabī—did not seem like admirable traits to many of his supporters, those, that is, who were already inclined to support him on the basis of his doctrines. Admiration for these traits must have been an important factor behind the mass support to which Ibn Baṭṭūṭa alludes and the influence he is known to have had with various officials of the Mamlūk state. (2) In other words, I would suggest that had Ibn Taymiyya followed al-Dhahabī's advice and modeled his personality and behavior on the pattern of his fellow *'ulamā'*—that is, had he cooperated with his colleagues and collaborated with the Mamlūk authorites, toning down his preaching and his conduct in order to "maintain a low profile"—his impact on Mamlūk society would have been considerably diminished.

Finally, is there enough material in the sources for a meaningful psychological analysis? As far as I am concerned, the answer must be no, though there are certainly clues enough to arouse the curiosity of a psychohistorian—e.g., the upheaval in his childhood caused by the necessity to flee from the Mongols, his fiery temper dating from childhood, his self-absorption and unsociability, his defiance of authority, his celibacy, his devotion to his mother, not to mention the conservatism of his views. But this line of inquiry, it seems to me, would be highly speculative, given the paucity of supportive data in the sources. A more rewarding approach would lead us back to Ibn Taymiyya's writings, where we might now justifiably look for reflections of those traits which al-Dhahabī found in his

(1) Ibn Ḥajar, *Durar*, I, 164.

(2) E. g., with the governor of Syria al-Amīr Āqūsh al-Afram (716/1316); Salār, Viceroy of Egypt (710/1310); the King of the Syrian Arabs, Muhannā ibn 'Īsā (735/1235); and, according to Laoust, al-Malik al-Nāṣir himself. See Laoust, "Biographie", pp. 140-42, 146.

personality, as a means both of testing al-Dhahabī's judgments and of understanding the character of Ibn Taymiyya's thought. At any rate, it is thanks largely to al-Dhahabī that Ibn Taymiyya is one of the few medieval Muslim thinkers who speak to us now not as a disembodied, impersonal voice but as a very real, very human person. If we want to understand the nature of the Ibn Taymiyyan phenomenon, by which I mean the full impact of his activities and his writings on the development of Islām, we must surely start with the nature of the man himself.

Donald P. LITTLE
(Montreal)

# ISMĀ'ĪLĪS AND NI'MATULLĀHĪS

The purpose of this article is not to explain the nature of either Ismā'īlism or of the Ni'matullāhī Sufi Order, but rather to trace a connexion between them which is historical and of necessity spiritual, and to try to arrive at an understanding, however tentative, of the structure of this relationship. Suffice it to say, as definition, that Ismā'īlism is a branch of Shī'ite Islam which differs from Ithnā 'Asharī Shī'ism in viewing Ismā'īl ibn Ja'far rather than Mūsā ibn Ja'far as the seventh Imam; that Ismā'īlism, and particularly Nizārī Ismā'īlism (with which we are concerned here) developed a complex and rich philosophy, owing a great deal to pre-Islamic gnosticism and Neo-Platonism; that it diverges in certain aspects of practice and belief from other branches of Islam, particularly in its concept of the Imam; and that it survives today under the leadership of the Āqā Khān (1). As for the Ni'matullāhī

(1) A great deal has been written about Nizārī Ismā'īlism, most of it of dubious value. For history, *The Order of the Assassins* by Marshall Hodgson (The Hague: Mouton, 1955) is generally reliable; for doctrine, various works of Henry Corbin are undoubtedly the best reference—see, for example, "Divine Epiphany and Spiritual Rebirth in Ismailian Gnosis" in: *Man and Transformation* (Papers from the Eranos Yearbooks 5), pp. 69-160 (New York and London 1964); *Histoire de la philosophie islamique*, Part II (Paris, 1964); ed. and trans. *Trilogie ismaélienne* (Tehran, Institut Franco-Iranien, 1961); and numerous articles, particularly in the Eranos Jahrbuchs. For a general introduction to Ismā'īlian gnosis in the context of traditional thought, see S. H. Nasr, *Ideals and Realities of Islam* (London, 1966), pp. 157-176. The innumerable works of W. Ivanow are difficult to assess; in general it might be said that on doctrine they are not always reliable, although on historical matters he is often the only writer to have concerned himself with certain obscure aspects of Ismā'īlism, so that in this respect he is literally "incomparable".

Order, it was founded in the 8th/15th century by Shāh Ni'matullāh Walī Kirmānī of Māhān (a village near Kirman); after his death it shifted its seat to Bidar, in the Deccan, where Shāh Ni'matullāh's son and grandsons had received royal patronage; it was re-introduced to Persia by Sayyid Ma'ṣūm 'Alī Shāh Dakkanī in the 12th/19th century; and at present it is perhaps the most important Sufi Order in Iran, certainly one of the most widespread. It is generally considered an Ithnā 'Asharī Shī'ite Order; in fact, Shāh Ni'matullāh himself was a Sunni and today the Order has both Shī'ite and Sunni members — but in general we can accept this as a working definition, especially in the periods with which we are most directly concerned in the present work (1).

There is ample historical evidence that certain Ismā'īlī Imams, from the Safavid period up until the third Āqā Khān in the present century, were intimately connected with the Ni'matullāhī Order and in some cases were initiated into Sufism by shaykhs or *quṭbs* (« Poles » or Supreme Masters) of the Order. We shall first have to concern ourselves with this evidence before we can explore the questions it raises. Since there is no evidence that the relationship ever worked the other way around (i.e. that Sufis were initiated into Ismā'īlism by Ismā'īlī Imams), we find that the most convenient way to outline the relationship is to consider each of the Ismā'īlī Imams involved and show what form their connexion with the Order took in each case.

*Possible Early Contacts:* It has been asserted (2) that the association between the two groups was "almost continuous from the time of (the Ismā'īlī Imam) al-Mustanṣir II onwards."

(1) Unlike Ismā'īlism, the Ni'matullāhī Order has received little attention in the West so far. See J. Aubin (ed.), *Matériaux pour la bibliographie de Shāh Ni'matullāh Walī Kirmānī* (Paris, 1965); those who do not read Persian will find the introduction useful. See also: Nasrollah Pourjavady and Peter L. Wilson, "The Descendents of Shāh Ni'matullāh Walī Kirmānī" in *Islamic Culture* (Hyderabad), Jan. 1974; E. G. Browne, *A Literary History of Persia* (Cambridge, 1969), vol. III, pp. 463-73.

(2) By Hamid Algar in "The Revolt of the Āghā Khān Maḥallātī and the Transference of the Ismā'īlī Imamate to India", *Studia Islamica*, XXIX, 1969, p. 73.

Since Shāh Niʿmatullāh died in 834/1431 and al-Mustanṣir in 885/1480 (1), this is possible, though Ivanow, the expert in the case, never specifically states that Mustanṣir's Sufic leanings were towards the Niʿmatullāhī Order. Mustanṣir's "Sufi name" was Shāh Qalandar, and he composed a book called *Dawāzdah Jawānmardi;* according to Ivanow, "chivalry" is a Sufi term never met with in older Ismāʿīlī texts. The use of "Shāh" as a title is reminiscent of Shāh Niʿmatullāh himself. But Mustanṣir was not the first Ismāʿīlī Imam to use such a title — apparently this was Qāsim Shāh, who died in 766/1364 (2), sixty-eight years before Shāh Niʿmatullāh. Ivanow himself notes that the title first begins to appear "about the time of the Timur wars" (3). When Qāsim Shāh died, Shāh Niʿmatullāh would have been in his forties, so it is possible they might have met. Recently there has come to light a unique manuscript, found in an Ismāʿīlī library in Badakhshan by Prof. A. Bertels (who kindly showed it to us), of a commentary by Shāh Niʿmatullāh on a qaṣīdah of the famous Ismāʿīlī poet-philosopher Nāṣir-i Khusrau (4). It begins with the lines

> If the Intellect but once picks up the measuring cup
> It will measure everything in the farmer's head !

Shāh Niʿmatullāh comments on each line or word, giving his own *ʿirfānī* interpretation (e.g. the "measuring cup" is the Intellect's "contentment", the "dark ocean" is "non-existence", the "sun" signifies "gnosis", etc.) The copyist, an Ismāʿīlī scribe named Shāhzādih Muḥammad the son of Pīr-i Farrukh Shāh, dates his work 1337 A.H. and adds that he is copying from an old and original manuscript "with much difficulty". It would be rash to speculate on the basis of this manuscript that Shāh Niʿmatullāh himself had any Ismāʿīlī connexions, since Nāṣir-i Khusrau's fame and popularity spread much

(1) W. Ivanow, *Ismaili Literature* (Tehran, 1963), p. 139. But in "Ismaili Imams of Persia" (unpublished manuscript, n. d.), p. 29, Ivanow says he probably lived later, "in the beginning of the 10th/16th. century."

(2) *Ibid.*, p. 28.

(3) *Ibid.*, p. 60, note 41.

(4) The qaṣīdah itself has been published in the *Dīwān-i Nāṣir-i Khusrau* (Tehran, 1339 A.H.S.), pp. 133-4.

wider than the confines of Ismā'īlī circles. Nevertheless, the fact that the manuscript was in Ismā'īlī hands, and found in the remote "museum" of Ismā'īlism (and last home of Nāṣir-i Khusrau himself) Badakhshan, is suggestive.

If Mustanṣir was the first Ni'matullāhī/Ismā'īlī, we would have after him his son and successor Mustanṣir II, called Shāh Gharīb, died about 904/1499 (1), and after him Dhū'l-fiqār Shāh. An interesting possibility arises with this Imam, who was also apparently known as Khalīlullāh (2), which was also the name of Shāh Ni'matullāh's son and successor, Shāh Khalīlullāh. This Imam's son was called Nūru'd-dhar 'Alī — also a very Sufic-sounding name — and *his* son was actually called Shāh Khalīlullāh I (flourished second half of XI/XVIIth century). With the next Imam, however, we pass from speculation to documentation.

*'Aṭā'ullāh Nizār:* Maulānā Shāh Nizār, the 40th Ismā'īlī Imam, migrated from Khorassan to Kirman (3); "he was, according to tradition, associated with the Sufic order of the Ni'matu'l-lāhis, being widely known under the name of 'Aṭā'u'l-lāh." He was the author of at least one qaṣīdah "in the usual Safavid quasi-Sufic style" (4). "He had a large following in Kirman where he settled a large number of nomads from Khorassan", who came to be known as the 'Aṭā' ullāhīs (5). These tribesmen eventually settled in villages around Sīrjān, in the province of Kirman, and were members of the Ni'matullāhī Order as well as Ismā'īlīs (6). They were still living there as late as 1902, and still sending tithes to the descendent of Āqā

(1) *Ismaili Literature*, p. 141.

(2) According to the *Dīwān of Khakī Khorasani* (Islamic Research Assn. Series, Bombay, 1933), verse 274—quoted in "Ismaili Imams", pp. 30-33.

(3) J. S. T. Trimingham, *The Sufi Orders in Islam* (Oxford, 1971), p. 164.

(4) *Ismaili Literature*, p. 148.

(5) "Ismaili Imams", pp. 31-32.

(6) *Noorum Mubin, or the Sacred Cord of God—A Glorious History of Ismaili Imams* (in Gurarati), by A. J. Chunara (Bombay, 1951), p. 374, (Translations thanks to our Ismā īlī friend Dr. Rahmatoullah Abdoullah). This Ismā īlī tract, which is by no means always accurate, calls the 'Aṭā'ullāhis "blacks", which seens highly unlikely to say the least. There is a picture of Shāh Nizār in this book, which also mentions that a number of the Imam's relatives followed him to Kirman, were also Ni'matullāhīs, and settled in Kuheik-i Nizār (p. 378).

Khān I in India (1). Nizār died in 1038/1628 (2) and was buried near the west end of the village of Kahak (near Maḥallāt), in "an area called Nizārābād" (3). "In the gardens belonging to the house of the Imam there is a stone platform raised on stone legs like a table, and set in a depression. Local inhabitants tell that Imam Nizār used to sit upon this table, which when the depression was filled with water formed an island, and so receive his guests who were seated amidst flower beds on the other side of the water" (4).

Shāh Nizār is thus the first Ismāʿīlī Imam whose ties with the Niʿmatullāhī Order are probably definate. As we have noted elsewhere, (5) however, the Order was at that time much more widespread in India than in Persia. This could imply either that Nizār became acquainted with the Order through representatives at the shrine of Shāh Niʿmatullāh in Māhān, in which case his connexion began *after* his migration to Kirman; or that he had in fact inherited the connexion from his ancestors, and perhaps even migrated *because* of his affiliation with the Order, and a fondness for the scenes of its early history. In any case, we can be sure that his immediate successors must have carried on with the interest in Sufism to at least some extent; but unfortunately "after him the line is not so clear. Most probably the next Imam was Sayyid ʿAlī Shāh", who died according to Indian sources in 1071/1660. "The next was Abū'l-Ḥasan ʿAlī, or Ḥasan Beg, who flourished in the time of Nādir (1148-1160/1736-1747), accompanied him in his Indian campaign in 1151/1738, and afterwards was appointed the governor of Isfahan... The next two Imams in the official tradition are called Qāsim Shāh III, or Qāsim ʿAlī Shāh, and Abū'l Ḥasan ʿAlī, or Seyyid Ḥasan ʿAlī, and the dates of their

(1) Maj. Percy Molesworth Sykes, *Ten Thousand Miles in Persia, or Eight Years in Iran* (London, 1902), p. 78.

(2) "Ismaili Imams", p. 32; or on "4th Dī'l-hijja 1034/14-IX-1722" (*Ismaili Literature*, p. 148); according to *Noorum Mubin*, which gives 1038 as the date of death, he was born in 993 (p. 374).

(3) *Noorum Mubin*, p. 374.

(4) Ivanow, "Tombs of some Persian Ismaili Imams", JBBRAS, XV, pp. 1-36, 1939; quoted by J. S. Hollister, *The Shiʿa of India* (London, 1953), p. 336.

(5) "The Descendents of Shāh Niʿmatullāh Walī Kirmānī", p. 57.

deaths are given as 1143/1730 and 1194/1780" (1). About the latter we shall have much to say, but first we must digress for a moment and sketch in events from the Ni'matullāhī point of view.

*Qalandars in Kirman:* The Ni'matullāhīs in Persia felt isolated from the source of spiritual authority, the *quṭb* in the Deccan, and for some time had been asking him to send a trusted representative to Iran. The *quṭb*, Riḍā 'Alī Shāh Dakkanī (1094/1683-1214/1799) (2), experienced a vision of the eighth Shī'ite Imam Riḍā, who instructed him to do precisely this; as a result, the *quṭb's* most advanced disciple, Sayyid Ma'ṣūm 'Alī Shāh, arrived in Persia by ship around 1184/1770 (3) and made his way to Shiraz, where he soon attracted a number of disciples. Sayyid Ma'ṣūm was a *qalandar*, a wandering dervish of eccentric mein and behaviour, too rapt in love of God to pay much attention to social convention. When his chief disciple, Nūr 'Alī Shāh Isfahānī, met him for the first time, he was being stoned by children, and reciting poetry:

> The children's stones
> Have made my head a tulip garden.
> It is spring time;
> The madness has begun. (4)

Sayyid Ma'ṣūm's other leading devotee, Mushtāq 'Alī Shāh, was a brilliant musician and *zūrkhānih* athlete, illiterate and *majdhūb* (lit. "attracted"), which is to say that he was often entirely unable to relate to the world's inferior reality; he was "mad"; his every movement was prayer, and the stories that have sprung up around him are reminiscent of the myths of Orpheus and other divine musicians.

(1) "Ismaili Imams", p. 32. The second date is erroneous, as we shall demonstrate.

(2) Which would have made him 120 at his death (Ma'ṣūm 'Alī Nā'ib al-Ṣadr, *Ṭarā'iq al-Ḥaqā'iq*, ed. Muḥammad Ja'far Maḥjūb; Tehran, 1345 s.; vol. III, p. 167.) Another source, the *Ḥadā'iq al-Siyāḥah* of Zayn al-'Ābidīn Shirwānī (Mast 'Alī Shāh) (ed. by Tābandih; Tehran, 1348 s.), p. 197, says he died aged 104, but both sources agree on the date.

(3) Riḍā Qulī Khān Hidāyat, *Uṣūl al-Fuṣūl fi Ḥuṣūl al-Wuṣūl* (Manuscript 2103, Majlis Library, Tehran); no pagination.

(4) *Majmū'ah-i az Āthār-i Nūr 'Alī Shāh-i Iṣfahānī: Uṣūl wa Furū'* (ed. Dr. Javad Nurbakhsh; Tehran, 1350 s.), p. 60.

Together with other dervishes, these remarkable men had already wandered over half of Persia, suffering severe presecution from the exoteric 'ulemā' and civil authorities, when, in 1200/1785 (1), Nūr 'Alī and Mushtāq arrived in Māhān to visit the shrine of Shāh Niʿmatullāh. They soon attracted such a following that the village was unable to feed them all, and the dervishes had to move to Kirman.

*Abul Ḥasan Bīglirbaīgī:* Unfortunately it is quite beyond the scope of this paper to describe fully the history that ensued, but we must return to our main theme and note that among other things, the arrival of Nūr 'Alī and Mushtāq revived the old connexion of the Order with the Ismāʿīlīs. The Imam of the time, the 42nd, was Abul Ḥasan Bīglirbaīgī, and among all the important men of the city who flocked around the qalandars, few did so with as much fervour as he. Under Karim Khān Zand, he had advanced to the position of *bīglirbaīgī* under the governor Mīrzā Ḥusayn Khān, on whose death in 1170/1756, he succeeded to the governorship, but continued to be known popularly as Bīglirbaīgī (2). That he received a Niʿmatullāhī initiation seems likely, but is not actually asserted in any of our texts. During his Imamate, "a yearly tribute estimated at 20,000 *tumans* arrived in Kirman from India, and this enabled

(1) Nūr 'Alī Shāh, *Hidāyat Nāmih* ("Essay of Guidance"), unpbl. manuscript in the library of the Niʿmatullāhī Khaniqah, Tehran. No pagination.

(2) Aḥmad 'Alī Khān Vazīrī, *Tārīkh-i Kirmān* (*Sālāriyya*, or the History of Kirman), ed. by Muḥammad Ibrāhīm Bāstānī Pārīzī (Tehran, 1340 s.), p. 333. In stating that Bīglirbaīgī accompanied Nādir Shāh to India, *Noorum Mubin* (p. 389, quoted by Algar, *op. cit.*, p. 58) is obviously confusing him with Abul Ḥasan 'Alī or Ḥasan Beg, who died in 1151/1738. Other Ismāʿīlī sources have suffered even worse confusion. The *Āthār-i Muḥammadi* of Muḥammad Taqī b. 'Alī Riḍā b. Zayn al-'Ābidīn Maḥallātī (manuscript autographed 1310/1893), for example, states that when Luṭf 'Alī Khān Zand took refuge in Kirman, and was beseiged there by Āghā Muḥammad Khān Qajar, Bīglīrbaīgī was taken prisoner by the Qajars and blinded in 1201/1787, and that he lived for some years after that in Maḥallāt. As we shall see, Bīglīrbaīgī died in 1206, and the Qajars did not invade Kirman until 1209. Ivanow, who quotes this material in *Ismaili Literature* (p. 152) admits to a low opinion of the *Āthār-i Muḥammadi;* in fact, the author has obviously confused Bīglīrbaīgī with his brother, Mīrzā Muḥammad Bāqir, who "placed his armed followers at the disposal of Luṭf 'Alī Khān, and for this offense was blinded by Āghā Muḥammad Khān during the sack of Kirman in 1795." (Algar, *op. cit.*, p. 59, quoting *Noorum Mubin*, pp. 396-397.)

(3) *Ṭarā'iq al-Ḥaqā'iq*, vol. III, pp. 84-85.

the Imam both to acquire further property in the province, and also to spend lavishly in the city of Kirman, winning popularity and favour among the inhabitants" (1). It was this popularity which had allowed him to retain the governorship after the death of Karim Khān in 1193/1779 and during the ensuing and protracted struggle for power between various parties, notably the Zands and the newly emerging Qajars.

Around 1205/1790, Nūr ʿAlī Shāh left for Karbalā. Shortly thereafter, the political situation became more tense. Lutf ʿAlī Khān, the last of the Zands, mounted an expedition against the province of Kirman, seeking to restore his weakened grip on the empire. When news of his approach reached the city, two of its leading citizens, Āqā ʿAlī ibn Mīrzā Ḥusayn Vazīr and Murtaḍā Qulī Khān, who were both Niʿmatullāhīs (and had been entertaining Mushtāq in their houses on different occasions) hurried to Bīglirbaīgī to offer their advice. Since all these men were adherents of the Order, they had no difficulty in deciding on a course of action together, and their decision was to hold out against Luṭf ʿAlī Khān in the expectation that Āghā Muḥammad Khān Qajar would soon decide to take over Kirman and add it to his growing dominions. When Luṭf ʿAlī arrived, he found not only that his own governor had rebelled, but that the city was well prepared to withstand his attack. He demanded to see Bīglirbaīgī, but the Imam refused. Disappointed, Luṭf ʿAlī lifted his seige and marched towards Lār.

Meanwhile the Qashqā'ī banded together and attacked Shahr-i Bābak, and in Ramaḍan of 1206/1791-2, Bīglirbaīgī was obliged to leave Kirman to put down the trouble. With both Nūr ʿAlī and Bīglirbaīgī absent, the enemies of the Sufis among the 'ulamā' decided to act. Under the mujtahid Mullā ʿAbdullāh this party had gotten itself deeply embroiled in politics: since their religious enemies had opted for the Qajars, they were still continuing to support the Zands. On 27th Ramaḍan 1206, Mullā ʿAbdullāh was preaching in the Jumʿah Masjid when he spied Mushtāq among the congregation. In a rage he issued a *fatwā* on the spot making Mushtāq's death incumbant on true

(1) *Tārīkh-i Kirmān*, p. 334.

believers, and his followers at once stoned and beat the dervish to death. Bīglirbaīgī himself died later that same year (1).

*Mīrzā Ṣādiq:* The pro-Zand party had won a battle, but not the war. The people of Kirman popularly acclaimed Bīglirbaīgī's cousin, Mīrzā Muḥammad Ṣādiq, the new governor. Murtaḍā Qulī Khān and another politically prominent dervish, Muḥammad 'Alī Khān, for some reason disagreed with this choice. Nūr 'Alī Shāh had appointed his most respected disciple, an elderly physician named Muẓaffar 'Ali Shāh, as his *khalīfah* in Kirman when he left for Karbalā. Muẓaffar called the dissenting darvishes to him and demanded their obediance to Mīrzā Ṣādiq. They agreed, and he was installed as governor.

Mīrzā Ṣādiq was not an Ismā'īlī Imam, but he was the maternal grandfather of Āqā Khān I (2). He was also, as we have seen, Bīglirbaīgī's cousin — and, of course, a leading Ni'matullāhī dervish. The old shaykh Muẓaffar wrote one of his most important treatises, *Kibrīt-i Aḥmar* ("Red Sulphur") at Ṣādiq's request. Ṣādiq's Sufi name was Ṣidq ("Truthfulness") 'Alī Shāh.

Now we must deal with the extremely perplexing question of whether or not there were *two* Ṣidq 'Alī Shāhs. Reference has been made to a certain Mīrzā Ṣādiq Ṣidqī, known as Ṣidq 'Alī Shāh, dervish and author of a Dīwān of poetry. One source (3) identifies this Ṣidq with the Ismā'īlī governor. Another source (4) treats them as two different people. According to the latter source, Governor Ṣādiq died in 1230/1814 and is buried in Qum, having probably died in Tehran. The first source does not mention his date of death or place of burial. To confuse matters further, the *Tārīkh-i Kirmān* says

(1) Hollister (*op. cit.*, p. 336), who, following Indian Ismā'īlī sources, has confused Bīglirbaīgī with his earlier predecessor who visited India with Nādir Shāh, relates that "he is said to be buried in the mausoleum of the famous Sufi Mushtaq 'Alī, where is an anonymous grave said to be his...The grave...is covered with a greenish marble slab which has no inscription. A little distance from the tomb there is another mausoleum of octagonal shape. An inscription in this seems to record the burial of a daughter of the Imam."

(2) And a close relative of the Āqā Khān's maternal uncle, another Ni'matullāhī, 'Izzat 'Alī Shāh Maḥallātī.

(3) *Ḥadā'iq al-Siyāḥah*, p. 407.

(4) *Ṭarā'iq al-Ḥaqā'iq*, vol. III, pp. 190, 209 and 263.

Governor Ṣādiq died in Kirman (1). Dr. Javad Nurbakhsh, the present *quṭb* of the Ni'matullāhī Order, believes that there were two Ṣidqs, and that dervish-Ṣidq (as we must call him to distinguish him from Governor Ṣādiq, who was however also a dervish) is buried in Tehran! However, we may point out in defense of the one-Ṣidq theory that the author of the source which upholds this view of the affair was a near contemporary of the character (or characters) involved — and himself a *quṭb* of the Order — whereas the other source was written later.

Let us admit that we can arrive at no definate conclusion about this problem — we can only hope for further discoveries to shed clearer light on the situation. However, on the chance that Governor Ṣādiq and dervish-Ṣidq are one and the same person, we are obliged to give what information we have about dervish-Ṣidq, in case it may turn out that this information applies to our study of Ismā'īlī-Ni'matullāhī relations. We will speak, therefore, as if there were only one Ṣidq 'Alī Shāh.

We find, then, that besides the *Kibrīt-i Aḥmar*, Muẓaffar also dedicated another work to Ṣādiq, consisting of six letters of instruction (2), in the most interesting of which he describes something of the inner life and hierarchy of the spiritual order. This letter is directed jointly to Ṣidq with two other dervishes, Ghaḍanfar ("Lion") 'Alī Shāh and Munawwar ("Enlightened") 'Alī Shāh. According to Muẓaffar, there was a "spiritual body, of which Ṣidq 'Alī Shāh is the heart, Munawwar 'Alī Shāh the eye, and Ghaḍanfar 'Alī Shāh the hand." (Thus, "Truthfulness" is the heart, "The Enlightened" is the eye, and the "Lion" is the hand, or means of action.) He urges the three to cherish and preserve this inner unity.

Once again on the assumption that dervish-Ṣidq is the same man as Governor Ṣādiq, we may quote at least one of the poems from his *Dīwān* (3), in order to give a taste of his style, and the extent to which he had identified himself with "qalandarī" Sufism:

(1) P. 353.

(2) Muẓaffar 'Alī Shāh, *Dīwān-i Mushtāqiah* (Khaniqah Ni'matullāhī, Tehran, 1347 s.), pp. 414-441.

(3) *Ibid.*, p. 408 (Ṣidq's poems have been collected with Muẓaffar's.)

I am drunk with the Cup of Unity
Ya lallali Ya lallala!
Free from the Chains of Plurality
Ya lallali Ya lallala!

Hu! Hu! and cockadoodledoo!
and like the Turtle-dove, Cu! Cu!
and drunkenly I cry, HE WHO!
Ya lallali Ya lallala!

O Faithful Lovers O Purified Saints
The Loved One comes, our hearts grow faint
Ya lallali Ya lallala!

The Flowerbeds smile because of Him
The Tulips heads whirl because of Him
The Revellers are all drunk with HIM
Ya lallali Ya lallala!

Wa! Wa! What a wonderful wine is ours
Ha! Ha! What an object of love is ours
The One and Only Beloved — Ours!
Ya lallali Ya lallala!

I, the Master of Hearts, have come
I, the Goal of all lovers, have come
The Beloved, the Drunkard, the Madman — I come!
Ya lallali Ya lallala!

The Saki, the Permanent One — 'tis I
The Cup that flows with Light — 'tis I
The Careless and utterly Free — 'tis I!
Ya lallali Ya lallala!

Who moves the Zodiac is me
The Ocean with no Shore is me
I am Mushtāq, my Heart the Sea!
Ya lallali Ya lallala!

Of Lovers I am the Company
I have entered the House of Prophecy
I am the Truthful Ṣidq 'Alī!
Ya lallali Ya lallala!

Ṣādiq's governorship was not long-lived. In 1207/1792, Fatḥ 'Alī Khān, the nephew and heir apparent of the eunuch Āghā Muḥammad Shāh Qajar, marched on Kirman and met with no opposition. Āqā 'Alī and Murtaḍā Qulī Khān organised a grand reception for Fatḥ 'Alī. Before he left to conquer Sirjān and Jīruft, he replaced Ṣādiq as governor with one of his own family, Ibrāhīm Khān. Here Ṣādiq drops from our story;

if he died in 1230, we must admit that we do not know what he did with himself between 1207 and his death, wherever it may have occured.

*Subsequent Events in Kirman:* Unfortunately our history must now be much digested, as the Ismā'īlīs pass out of it here for the time being; nevertheless, without a brief picture of the calamity which overtook Kirman, it would be impossible to understand later aspects of the story. Luṭf 'Alī Khān Zand returned to Kirman, and this time, aided by his local supporters (such as Mullā 'Abdullāh, the murderer of Mushtāq) he succeeded in capturing the city. Āghā Muḥammad Shāh at once beseiged him. Luṭf 'Alī was short of supplies, and sent 10,000 people out of the city (1). Three months later he got rid of another 12,000, but those who were left had been reduced to eating offal and the corpses of dogs. Finally, in 1209, the Qajars succeeded in breaching the walls, and on the Shāh's orders, set about massacring their opponents. Only the household of Āqā 'Alī and, presumably, his dervish and Ismā'īlī associates, were spared. Āghā Muḥammad raised a pyramid of 7,000 pairs of eyeballs in the public square. Luṭf 'Alī fled to Bam, but was captured and cruelly executed. Mullā 'Abdullāh escaped, but was captured by wild Turkoman bandits, and presumably died a slave (2). Thus was the Zand dynasty extirpated. Āqā 'Alī and his associates and family enjoyed supremacy in Kirman again, but it must have been a dreary and depressing ruin in which they ruled.

*Shāh Khalīlullāh:* The next Imam, the son of Abūl Ḥasan Bīglīrbaīgī, is not known to have been actively interested in Sufism, though his Sufi father certainly bestowed on him a typically Ni'matullāhī name. After some years in Kahak, he moved to Yazd where he was murdered in 1233/1817 by a mob inspired by an Ithnā 'Asharī mullā. Fatḥ 'Alī Shāh, by that time king, was very generous in compensating the family for their bereavement: he bestowed the title Āqā Khān on the new

(1) Including Muẓaffar 'Alī Shāh, much to the disappointment of Mullā 'Abdullāh, who had hoped to see him executed.

(2) *Uṣūl al-Fuṣūl.*

Imam, Ḥasan ʿAlī Shāh, and restored to him the family estates in Maḥallāt, where he continued to live until Fatḥ ʿAlī's death in 1250/1834. The full story of Shāh Khalīlullāh's Imamate is given in Algar's excellent article on the revolt of the Āghā Khān (1). Here he quotes Hollister (p. 337) who is apparently quoting *Noorum Mubin* (p. 401), which says that the death of Shāh Khalīlullāh had "terrified the ruler, Fatḥ ʿAlī Shāh, lest he be suspected of complicity, for he knew the deadly vengeance of the sect." Algar is rightly sceptical: "If an assassination had taken place, it would have been the first since the fall of Alamut. More probably, Fatḥ ʿAlī Shāh was genuinely concerned to maintain his links with the Imamate, for reasons of both material and spiritual benefit." We might add to this, that the Qajars had every reason to view the Imams as loyal to their dynasty, in view of the aid they had received from Bīglirbaīgī and his followers during the events in Kirman. As we shall see, the complex relations between the Qajars, the Ismāʿīlīs and the Niʿmatullāhīs were now to become even more embroiled and entangled, with the ascension to the throne of a new king who was himself a member of the Niʿmatullāhī Order: Muḥammad Shāh Qajar.

*Āqā Khān I:* Despite Fatḥ ʿAlī Shāh's rather erratic attraction to religious figures, orthodox or non-orthodox, he had no love for the Niʿmatullāhīs, and under him the persecution continued which had led to the deaths of Mushtāq, Nūr ʿAlī Shāh (poisoned in Mosul in 1212/1797), Sayyid Maʿṣūm (executed by the ʿulemā'), and Muẓaffar ʿAlī Shāh (poisoned by the same mujtahid who had arranged most of the other deaths, Āqā Muḥammad ʿAlī Bihbāhānī). But in spite of this persecution, or perhaps even in part because of it, more and more Persians flocked to Sufism — including members of the Qajar Court. The first Crown Prince (then Governor of Gīlān), Muḥammad Riḍā Mīrzā, together with his Vizier ʿAlī Khān Iṣfahānī, became disciples of the *quṭb* Majdhūb ʿAlī Shāh, and as a result the Prince was deprived of the Governorship *and* the succession by Fatḥ ʿAlī Shāh (2). The next Crown Prince, ʿAbbās Mīrzā,

(1) Pp. 59-63.
(2) *Ṭarā'iq al-Ḥaqā'iq*, vol. III, p. 324.

Governor of Tabriz, however, also sympathised with Majdhūb, and allowed many of his retainers to join the Order. When the next *quṭb*, Mast 'Alī Shāh (Zayn al-'Ābidīn Shirwānī) was banished from Shiraz and sought refuge in Mashhad, 'Abbās Mīrzā (who had been made Governor of that city and its province) visited him; his son, Muḥammad Mīrzā, received spiritual instruction from him there, and was probably initiated at that time (1).

When Fatḥ 'Alī Shāh died, there was a scramble for the throne. At that time, Mast 'Alī Shāh was living in Maḥallāt, enjoying the hospitality of Āqā Khān I (whose name in the Ni'matullāhī Order was 'Aṭā'ullāh Shāh). The Āqā Khān had once given Mast 'Alī refuge from his persecutors in a village near Maḥallāt called Daulatābād. According to his own "autobiographical" testimony in *'Ibrat Afzā*, Āqā Khān regarded the *quṭb* as his spiritual preceptor. It is recorded that Mast 'Alī once told Muḥammad Shāh Qajar, "I have a disciple like the Āqā Khān, who in his turn has thousands of disciples in most countries of the world" (2).

During the confusion of the power struggle, the former Crown Prince Muḥammad Riḍā Mīrzā of Gīlān rushed to Maḥallāt to ask Mast 'Alī Shāh's advice. The *quṭb* ordered him to go to Tabriz and recognise Muḥammad Mīrzā (son of 'Abbās Mīrzā) as the new king; he obeyed at once. Raḥmat 'Alī Shāh, the chief disciple and chosen successor of Mast 'Alī Shāh, also set out from Maḥallāt to Tabriz, and accompanied Muḥammad Mīrzā to the capital, Tehran. Mast 'Alī himself, with the Āqā Khān, left soon afterwards. The Āqā Khān apparently had quite an armed following, for we read that he helped to restore order along the way. They arrived at Tehran at the same time as the new king. The succession was a *fait accompli*. One night soon after the coronation ceremonies, Mast 'Alī arranged a *majlis* in the throne room, as if to put a Sufi seal on the new reign. Many advanced dervishes took part, and Muḥammad Shāh himself participated while sitting on his marble throne (3).

(1) *Ibid.*, vol. III, p. 286.
(2) Algar, *op. cit.*, pp. 73-74.
(3) *Ṭarā'iq al-Ḥaqā'iq*, vol. III, p. 285.

The new administration was packed with dervishes, and Āqā Khān himself was given the governorship of Kirman. Mast ʿAlī accepted no position, but retired to Shiraz.

But of all the new appointees, the one who was to have the most influence on history, and who was also unfortunately to cause great divisiveness within the Order, was Ḥajjī Mīrzā Āqāsī, the Vizier. Eccentric, often seemingly arbitrary, Āqāsī actually shaped and directed government policy under Muḥammad Shāh, who never appointed another Vizier, and who in fact came to regard Āqāsī as the *quṭb*.

Āqāsī was born in Erivan (now capital of Soviet Armenia), and in his youth was employed by the Armenian Orthodox Church at Echmiadzin. He was trained by one of Nūr ʿAlī Shāh's shaykhs, ʿAbd al-Ṣamad Hamadānī; wandered for a while as a dervish; and eventually joined ʿAbbās Mīrzā's court in Tabriz, where he eventually became Muḥammad Mīrzā's tutor.

Āqāsī undoubtedly began by recognising the spiritual authority of Mast ʿAlī Shāh. Eventually however, he seems to have disputed Mast ʿAlī's position as *quṭb*, and this led to several distinct repercussions, not only within the Order but also in contemporary politics. Although it would be unfair to judge Āqāsī as harshly as some historians have done, there seems to be no doubt that he was carried away to a certain extent by power, and appears to have become something of a megalomaniac.

One of the results of Āqāsī's claims seems to have been the event known as the revolt of the Āqā Khān. Conflicting versions of this affair exist: the Qajar chronicles tell one story, Ismāʿīlī apologists another, and Niʿmatullāhī sources disagree with both on various points. What happened, briefly, was this: the Āqā Khān's governorship of Kirman started promisingly: he was extremely successful in bringing order to the the troubled province — almost too successful, in the eyes of some Qajar courtiers. Two years after the accession of Muḥammad Shāh, Āqāsī had the Āqā Khān replaced by a Qajar Prince, Fīrūz Mīrzā (1252/1836)[1]. Why should Āqāsī have taken this move

(1) *Tārīkh-i Kirmān*, p. 388.

against the Āqā Khān, since both were ostensibly adherents of the Ni ʿmatullāhī Order and disciples of Mast ʿAlī Shāh? There are several explanations, ranging from absurd to credible, each possibly containing a bit of truth. Political historians tend to feel that the Āqā Khān was thought to be too ambitious; but, in view of the spiritually highly-charged atmosphere at court, we feel that part of the reason for the rift between the two men may well have had something to do with Āqāsī's emerging claims to supremecy within the Ni ʿmatullāhī Order. It appears that the Āqā Khān continued to support Mast ʿAlī Shāh as the real *quṭb*. If, as it is said, (1) Mast ʿAlī "was driven from court after failing to displace his rival", then it would indeed follow that "Ḥājjī Mīrzā Āqāsī inevitably came to regard the Āqā Khān with enmity."

Another explanation for the contretemps, not necessarily incompatible with any of the others mentioned so far, involves a certain inhabitant of Maḥallāt, Ḥāj ʿAbdul Muḥammad Maḥallātī (2), who had been a loyal friend to the Āqā Khān for some years, but switched his allegiance to Ḥājjī Mīrzā Āqāsī. "Under the pretense of Sufism" he had soon reached a high position at court — higher than the Āqā Khān — and was made privy to the secrets of the empire. At length, he asked the Āqā Khān to give him one of his daughters in marriage, and in this demand was supported by Āqāsī and the Shāh. "It was too difficult for the Āqā Khān to put up with this, so much so that he rebelled against the king's orders." (3).

Another version is given by *Noorum Mubin* (pp. 414 ff.) which disagrees with every known account, but we mention it here in order to show to what lengths later Ismāʿīlī commentators went to distort the facts of the affair: Mast ʿAlī Shāh and Ḥajjī Mīrzā Āqāsī were on good terms. During the reign of Fatḥ ʿAlī Shāh, Mast ʿAlī was persecuted by the court and Āqā Khān gave him refuge in Daulatābād. The Āqā Khān

(1) Algar, *op. cit.*, p. 74.

(2) Described as "low-bred" by one of the Ismāʿīlī apologists; see *A Brief History of the Agha Khan* by Niraji M. Dumasia, quoted by Hollister, *op. cit.*, p. 364.

(3) Mīrzā Muḥammad Taqī Lisān al-Mulk, *Nāsikh al-Tawārīkh* (Qajar Period), ed. Jahāngīr Qā'im Maqāmī (Tehran, 1337 s.), vol. II, p. 96.

used to send money to Mast ʿAlī for distribution, and the *quṭb* embezzled 600 *tumans*. This became known at court and Mast ʿAlī was expelled from favour. For a while he roamed about the forest, then went to Āqāsī and claimed that the Āqā Khān was still his loyal follower. Āqāsī believed him, and became antagonistic towards the Āqā Khān. When Muḥammad Shāh decided to attack Herat (an expedition which was to be foiled by the British), Āqā Khān offered to help him, and the Shāh was grateful. But Mast ʿAlī and Āqāsī plotted against him and poisoned the Shāh's ear against him, telling the Shāh that the Āqā Khān had designs on the throne. "The raw-eared king believed it."

After the command to hand over power to Fīrūz Khān and return to Tehran, the Āqā Khān gathered his forces around him and withdrew to the citadel at Bam in open disobediance. Fīrūz laid seige to Bam, the Āqā Khān capitulated and came forth with the Quran tied around his neck, throwing himself on God's mercy (1).

He was pardonned, more or less, for this indiscretion, and returned as far towards Tehran as Rayy, where he prudently sought refuge in the inviolable shrine of Shāh ʿAbdul ʿAẓīm. Āqāsī sent Maḥallātī, the erstwhile suitor for the hand of the Āqā Khān's daughter, to invite the Āqā Khān to Tehran and offer him a promise of security. Since Maḥallātī had been at least one of the causes of the Āqā Khān's revolt in the first place, he felt somewhat put out at meeting the man again in such a situation, but he nevertheless accepted. Donning a green turban (mark of a sayyid) he came to Āqāsī's house with Maḥallātī. Āqāsī interceded for him with the Shāh, he received a final pardon, and was allowed to return to his estate in Maḥallāt (2).

Then what happened? Ismāʿīlī sources say Āqāsī broke his promise and had the Āqā Khān arrested again (3). It seems more likely that, some two years after his first revolt had

(1) For this and various other versions of the incident, see *Tārīkh-i Kirmān*, p. 604.

(2) *Nāsikh al-Tawārīkh*, vol. II, p. 106.

(3) Dumasia, quoted by Hollister, *loc. cit.*

failed, the Āqā Khān asked the Shāh's permission to make the pilgrimage to Mecca, that he gathered an army as "protection" (1), forged certain documents naming himself governor of Kirman, and marched for Yazd, Shahr-i Bābak (2) and the vicinity of Kirman. In the end, his second revolt also failed, and he fled to India, where he took up residence in Bombay. Ismā'īlī relations with the Ni'matullāhī Order had certainly not come to an end, as we shall see — but the Aqā Khān's relations with Āqāsī and the Shāh definately had.

We are not aware of any specific proof that Āqā Khān I kept up his connexions with the Order after settling in India, but considering the facts we have already outlined, it seems possible. In 1266/1849, an Iranian poet and calligrapher named Mīrzā Aḥmad Waqār Shīrāzī (son of the famous calligrapher, Dhahabī dervish and Sufi poet Wiṣāl-i Shīrāzī, who has a street in Tehran named after him), visited India and stayed in Bombay for a year or two (3). While there, he enjoyed the hospitality of the Āqā Khān, though he himself was probably not an Ismā'īlī. He composed a biography of the Āqā Khān, the *'Ibrat Afzā*, in the first person as if it were by the Āqā Khān himself — an early example of "ghost writing" — and is also the author of a *Risāla dar Insān Kāmil* or *dar 'Irfān*, "a treatise on Sufic or Ismailitic *ma'rifat*" (4). The *'Ibrat Afzā* was lithographed in Bombay in 1278 A.H. Algar, in his article on the Āqā Khān, seems to accept it as a genuine autobiography, but says he has not seen the original edition, and used one edited by Ḥusayn Kūhī Kirmānī in Tehran in 1325 A.H.S. We have no proof that Waqār was a Ni'matullāhī, but he was certainly a friend of the Ni'matullāhī historian and author of the *Ṭarā'iq al-Ḥaqā'iq*, and his visit to India is of the pattern

(1) The Āqā Khān, in *'Ibrat Afzā*, blames Maḥallātī for spreading rumours about this army, rumours "which were nonetheless well-founded". (Algar, *op. cit.*, p. 67.)

(2) Where the 'Aṭā'ullāhīs, the Ni'matullāhī-Ismā'īlī tribe, joined him. *Tārikh-i Kirmān*, p. 390—which describes the 'Aṭā'ullāhīs as "respected and recognised families".

(3) *Ṭarā'iq al-Ḥaqā'iq*, vol. III, pp. 372-373. While in India he published a lithographed edition, in his own hand, of Rūmī's *Mathnawī*.

(4) *Ismaili Literature*, pp. 148-149.

of other Niʿmatullāhīs who "enjoyed the hospitality" of the Āqā Khāns.

*Āqā Khān II:* When Mast ʿAlī Shāh died in 1253/1837 he was followed as *quṭb* by Raḥmat ʿAlī Shāh (who had stayed with him in Maḥallāt at the Āqā Khān's house). Nawwāb ʿAlī Shāh, son of Āqā Khān I, before the family's precipitous departure for India, had spent some time in the Shiʿite holy city of Kazimayn, where he came into contact with a Niʿmatullāhī shaykh named Ṣabīr ʿAlī (from Naṣrābād, near Isfahan; *khalīfah* of the Order in Isfahan; died 1268/1851). Through Ṣabir, Nawwāb ʿAlī Shāh was initiated into Sufism by Raḥmat (1). After Raḥmat's death in 1278/1861, Nawwāb ʿAlī Shāh regularly sent money to the *quṭb's* son, Maʿṣūm ʿAlī Nā'ib al-Ṣadr, to pay for the expense of Quran readings at Raḥmat's grave in Shiraz; the payments were kept up for many years.

Raḥmat was followed as *quṭb* by Munawwar ʿAli Shāh. Nawwāb ʿAlī Shāh, now Āqā Khān II, wrote to him saying that his wife was barren and asking for a prayer which would bring him a child. Munawwar wrote back, sending him a prayer (and according to tradition, a cube of sugar). "Out of the *barakah* of the Imams, he begot a son" who was later to become the third Āqā Khān.

Nawwāb ʿAlī Shāh entertained several Niʿmatullāhī travellers in Bombay. Among them was the author of *Ṭarā'iq al-Ḥaqā'iq*, Raḥmat's son Nā'ib al-Ṣadr. He writes (2) that he visited the Āqā Khān and stayed with him for a year, and "when I left for Surat and Gujerat, he accompanied me all the way to Gujerat." The Āqā Khān II, who had known Raḥmat better than Nā'ib al-Ṣadr (who was only eight when his father died) gave him certain bits of information later incorporated into *Ṭarā'iq al-Ḥaqā'iq;* he also told Nā'ib al-Ṣadr that in a book of his own called *Tuḥfat al-Ḥaramayn* he had written something about the Niʿmatullāhī *silsilah.*

Another Niʿmatullāhī to visit Bombay was Ṣafī ʿAlī Shāh. Nawwāb ʿAlī Shāh had written to Munawwar, asking him to

(1) *Ṭarā'iq al-Ḥaqā'iq,* vol. III, p. 413.
(2) *Ibid.,* pp. 328 and 528.

send a "trusted" *khalīfah* to Bombay to initiate "those who are ready". Munawwar gave Ṣafī 'Alī Shāh an *ijāzah*, and he left for India in 1280/1863. After about a year he made the *ḥajj* and returned again to Persia. Another year passed, and he returned again to India, where he stayed for four years, meeting many dervishes, yogis and ascetics. His long poem, the *Zubdat al-Asrār* (which he had begun years ago at the request of Raḥmat) was published in Bombay in 1289/1872-3. He returned again to Persia and lived for some time in Yazd, but became disappointed with his lack of success there. When Munawwar asked him to go back to India "to put the rebellious dervishes in order", he left, planning to spend the rest of his life there. After a short time in Bombay and the Deccan, however, he returned again to Iran for good and took up residence in Tehran (1).

Ṣafī 'Alī Shāh's connexions with the Ismā'īlīs were obviously strong, and when an Order sprang up after his death which claimed him to have been *quṭb*, it gained many disciples in Maḥallāt (2). Algar relates that "one of the present claimants to leadership of the (Ni'matullāhī) *ṭarīqat*, Ḥajj Muṭahhar 'Alī Shāh of Isfahan, holds the Ṣafī-'Alī-Shāhī branch of the order to have been originated by the Āghā Khān (the *first* Āqā Khān) in his Indian exile, as a means of winning the sympathy of Iranian dervishes" (3). Algar believes that this is plausible, but as we have seen, it was the *second* Āqā Khān who had extensive contact with Ṣafī 'Alī Shāh, not the first. Also, a much more likely explanation for the rise of the Ṣafī 'Alī Shāhī branch of the Order must be sought in Ṣafī's quarrel with one of Munawwar's shaykhs, 'Abd 'Alī Shāh. The quarrel ended by causing a rift between Ṣafī 'Alī Shāh and Munawwar. Ṣafī apparently never claimed to be *quṭb* himself, but even during his lifetime his chief disciple the Qajar courtier Ẓāhir

(1) *Ibid.*, pp. 445-446.

(2) See the introduction to his *Dīwān* by Taqī Tafaḍḍulī (Tehran, 1336 s.), p. 30.

(3) Conversation with Algar, Isfahan, May 1965. (*Op. cit.*, p. 74.)

al-Daulah, began to organise a new Order, which crystallised after Ṣafī's death (1).

*Āqā Khān III:* As we have seen, the third Āqā Khān, Muḥammad ʿAlī Shāh, owed his birth to the "grace" of Munawwar, according to Niʿmatullāhī sources. His life is well-documented, but we may point out that besides politics and race horses, he also professed an interest in Sufism which is reflected in a number of his writings. According to oral sources within the Niʿmatullāhī Order, when he visited Tehran in 1327/1948, a final rift occured between him and the *quṭb* of the time, Mūnis ʿAlī Shāh. The Āqā Khān expected Mūnis to visit him; neither visited the other; the Āqā Khān was insulted and cut off the money which had been sent to the Order from India for years. The result of this break can be seen in the attitude of Ismāʿīlī writers; *Noorum Mubin*, for example, which was published in 1951, considerably distorts history to make the Niʿmatullāhīs appear in a bad light.

*Conclusion:* Thus came to an end a relationship which had persisted since Safavid times, possibly even since the time of Shāh Niʿmatullāh himself. We may now proceed to ask, in view of certain theological problems, how the relationship ever began in the first place, and how it could have lasted so long. Ivanow has noted in several places that later Persian Ismāʿīlism took on a strong Sufic colouring. He attributes this solely to the need for *taqīyah*, maintaining with some justice that the Ismāʾīlīs lived in a climate of persecution, and that it suited their need for security to appear either as a Sufi Order, or as devotees of other Sufi Orders. Ivanow's attitude towards Sufism, however, is one of total scorn; for him, all Persian esotericism springs from Ismāʾīlism, and Sufism is merely a poor copy of it. We may admit that the need for *taqīyah* played a part in the relationship, and since we know so little of the period before the time of Bīglirbaīgī, we may even admit for the sake of argument that during this period, *taqīyah* was the *only* motive for the connexion. However, there is no

(1) *Ṭarāʾiq al-Ḥaqāʾiq*, vol. III, p. 446; *Gulistān-i Jāvīd*, ed. by Dr. J. Nurbakhsh (Khaniqah Niʿmatullāhī, Tehran, 1343 s.), Book IX, pp. 26-29.

mistaking the sincerity of men like Bīglirbaīgī or Mīrzā Ṣādiq. They were politically powerful; they had no need to "fake" adherence to Nūr ʿAlī, Mushtāq and Muẓaffar; they were quite obviously genuinely attached to men of genuine spiritual attainment. The same could be said of the Āqā Khāns. The first may have been primarily interested in political power, but as we have seen, there is reason to believe that at least part of the reason for his revolt stems from his loyal attachment to Mast ʿAlī Shāh, and his opposition to the claims of Āqāsī. As for his son Nawwāb ʿAlī Shāh, he reminds us of Ṣādiq in his apparently sincere and even fervid attachment to the Order.

Without trying to offer lengthy definitions, we may refer to the concept of the *insān-i kāmil*, the Perfect Man, in Islamic esotericism. For Ithnā ʿAsharī Shīʿism, the Perfect Man is the Imam, and the Imam of our age is al-Mahdī, the Occulted One (*L'imam caché* in Corbin's words). For Nizārī Ismā'īlīsm, it is also the Imam, but the Imam lives in our world; at the present moment, it is the fourth Āqā Khān. For Sufism, the Perfect Man is the *quṭb*, the Pole of the Age, the saint who is the real and spiritual ruler of the world, he who knows God perfectly. Now, in the Niʿmatullāhī Order, the word *quṭb* is also used simply to describe the murshid of the Order, and it is not necessarily claimed that the *quṭb* of the Order is also or always the veritable Pole of the Age (1). However, the idea is always there, whether spoken or unspoken, and in fact some non-Sufi Ithnā ʿAsharī Shiʿites accuse the Sufis of usurping the place of the Hidden Imam, the only real *quṭb* (2).

If these definitions were insisted on in a literal or exclusive sense by the characters of our story, there is obviously no way in which an Ismā'īlī Imam could have been the disciple of a Sufi *quṭb;* indeed, it would even be difficult to explain exactly how there could be such a thing as a Shiʿite Sufi Order. In truth, however, we are not dealing with literal-minded people,

(1) But it is agreed that Shāh Niʿmatullāh himself was without doubt the Pole.

(2) On the other hand, there are those (like Haydar Amulī) who say that Sufis *are* Shīʿites, and *vice versa*. For an analysis of these positions, see S. H. Nasr, *Ideals and Realities of Islam*, pp. 147-176 *passim;* also his *Sufi Essays* (London, 1974), chap. VIII.

but rather with men of esoteric vision. Even today, as all through the history of Islam, we see in Persia that when a spiritual master arises, certain people flock to him for sustenance without asking to what school or sect he belongs, or without being asked by him to what school or sect they belong (1). It is not our present task to interpret history or to try to guess who was receiving what from whom: we have opinions, but they are only opinions. We only wish to say, in the most general way, that it is eventually to this question of "spiritual sustenance", and not to any political, sociological, material, "historical" or exoteric considerations, that we must look if we are to shed some light on the complexities of the Niʿmatullāhī - Ismā'īlī relationship. Hopefully, the facts presented in this paper may allow the reader to draw his own conclusions.

Nasrollah POURJAVADY
and Peter Lamborn WILSON
(Tehran)

(1) At the same time it must also be pointed out that if the master is genuine, he will not allow outward form to become blurred: Rūmī's Christian disciples remained Christians. As for Ismāʿīlism, we do not want to go into the question of whether or not it is an orthodox or heterodox phenomenon, but will merely content ourselves with pointing out that the Ismāʿīlī-Niʿmatullāhis remained Ismāʿīlīs, and the Ithnā 'Asharī Niʿmatullāhīs remained Ithnā 'Asharī. There is here no question of "syncretism".

# CLASS CONFLICT AND TURKISH TRANSFORMATION (1950-1975)*

The first three years of the DP regime is commonly called the "Democratic Party miracle". Large investments in agriculture facilitated a rapid expansion of agricultural output. Rise in agricultural output provided an important stimulus to the rapid development of Turkish economy in the first half of the 1950's. Until the middle of the Fifties the overall increase in agricultural production was remarkable. The area developed through allocation to cereals increased from around 8 million hectares in 1948 to over 12 million in 1956. Yields, however, because of varying weather conditions, fluctuated sharply. Climatic conditions were unusually favorable until 1954.

Agricultural output was estimated to have increased by more than three times the increase in rural population until the middle of the 1950's. Between 1948 and 1953, rural income per capita at constant prices increased by roughly 25 percent, excluding the increased consumption of cultivators of their own

* This essay is the continuation of an article entitled "Class relations and the Turkish Transformation in Historical Perspective" which appeared in fasicule XXXIX of *Studia Islamica*. That article considered the Ottoman Imperial period and the Kemalist era of the republican regime. The present article considers the subsequent historical period beginning with the accession to power of the Democratic Party in 1950. This date marks the termination of the bureaucratic Republican People's Party rule and the emergence of the supremacy of the bourgeoisie (through the Democratic Party) in Turkish national politics.

produce. (1) The rapidly growing surplus in the agricultural sector above consumption needs of the producers was disposed of in the other sectors or was exported. Ready cash available by the sale of their produce noticeably improved the living conditions of all Turkish farmers who could produce some surplus. Available statistics show that Turkish farmers spent most of their increased income, if not all of it, on consumption. The partial breakdown of the geographic and cultural isolation which Daniel Lerner describes, (2) of great numbers of subsistence farmers and their attraction to the urban consumption standards, had a positive effect on the development of a few basic consumer industries, but adversely effected their savings.

The demand created by rising agricultural incomes was reflected on the level of domestic industrial production and volume of imports. Internal markets expanded. Expropriated subsistence farmers found jobs in the growing urban industrial and service sectors relatively easily. No overt antagonism emerged between the dispossessed peasants and the ruling classes. The growing shanty-towns around major Turkish cities were allowed to grow by the sympathetic DP regime which expected their political support. Moreover, the growing reserve army of labor on the fringes of the cities provided ample and cheap labor for the growing industrial sector.

Despite growing agricultural output and income, even the wealthiest Turkish farmers paid no income tax on soil products and only a negligible land tax. Out of 1.5 billion T.L. collected by the government in direct taxes in 1953, only 52 million originated in the agricultural sector. (3) The credits flowing into the hands of these big landowners from either U.S. grants or public funds (4) were provided by the government's liberal

(1) State Institute of Statistics (SIS), *National Income of Turkey 1938, 1948-1956*, Publication No. 374 (Ankara, 1957); Alec P. Alexander, "Turkey" in Adamantios Pepelasis, Leon Mears, Irma Adelman, *Economic Development* (New York: Harper H Bos., 1961), p. 489-490.

(2) Daniel Lerner, *The Passing of Traditional Society* (New York: The Free Press, 1958).

(3) SIS, *Monthly Bulletin of Statistics*, No. 30, Ankara, August, 1956.

(4) United Nations, Department of Economic and Social Affairs, *Economic Development in the Middle East 1945 to 1954*, Supplement to World Economic Report (New York, 1955), p. 224.

credit policy. Agricultural long and short-term credits in 1953 exceeded private investments in agriculture in that year. The patterns of conspicious consumption among wealthy farmers reached to extravagance. In fact, reportedly, private investment in agriculture actually declined in 1953 — the last year of the agricultural boom — despite rising agricultural incomes and credit. (1)

Increased agricultural productivity in the first years of the Fifties contributed to the process of capital formation. On the supply side the effect of this process was an increase in agricultural exports and the capacity to import capital goods. However, beginning in 1954, this process was severely curtailed by a series of crop failures and the dumping of cheap American and Canadian cereals on the world markets following the Korean war. (2) On the demand side, the rapidly rising consumers' demand stimulated investments in industry. However, because the great majority of the Turkish agrarian population consisted of small farmers, the increase in their incomes was not significant enough for them to purchase expensive durable consumer goods. Hence encouragement of industry was limited to a few consumer industries, textiles being the most important.

Most of the increased agricultural income of the lower income groups was spent on home consumer goods which they were previously unable to purchase. The failure of domestic industrial activity to meet the consumptional needs of the landed and commercial upper classes led these groups to channel scarce capital out of the country in order to obtain expensive luxury items from the West and to engage in extravagant residential construction and real estate purchases. (3) Thus, the spending on consumption of most of the increased agricultural and other incomes from other sectors, deprived the Turkish economy of a most important source of funds for

(1) W. H. Nicholls, "Investment in Agriculture in Underdeveloped Countries" in *American Economic Review*, Papers and Proceedings, May 1955, p. 68.

(2) Niyazi Berkes, *Iki Yüz Yildir Niçin Bocaliyoruz?* (Why Are We Groping for Two Hundred Years) (Istanbul: *Yön* Publications, 1965), p. 157.

(3) A. P. Alexander, *op. cit.*, p. 482.

large-scale industrial investments. Until 1954, the beginning of the slump year, at least a part of the increased productivity could have been tapped, and a sufficiently increased purchasing power (i.e., demand) could still be maintained to induce private investments in industry. All through the Democratic Party regime virtually no effective measures were taken to increase savings to match attempted investments. The Democrats, like spoiled children wasting their rich uncle's (in this case Uncle Sam) money allowed unlimited consumption causing excess demand and a rise in prices.

The policy of high price supports for cereals also contributed heavily to the inflationary pressures. Losses arising from exports at a price lower than paid to domestic producers were financed through the State treasury. Government subsidies to agriculture and absence of a tax on agricultural wealth increased the domestic purchasing power of a rich capitalist minority to the point where imports of consumer goods reached very high levels and led to a serious balance of payment deficit. The biased distribution of agricultural credits which primarily favored big landlords contributed little to the improvement of small Turkish farmers and the modernization of their cultivation techniques. Considering that the primary land tenure pattern in Turkey was — and still is — small land ownership, subsistence farmers were the last group to benefit from the sweeping changes created by the capitalization of Turkish agriculture. Unable to resist rising prices and the expanding capitalist farmers this stratum increasingly fell victim to expropriation, and moved to urban shanty-towns.

As regards the industrial sector, the Democrats soon realized that State enterprises were extremely useful instruments for protecting and subsidizing the private sector. Although following the 1950 elections some of the State enterprises were offered for sale, none of them were bought by private capital. From then on these enterprises became the milking cow of the new rulers. Under the guise of 'encouraging the national industry', their services, raw materials, power plants, transportation facilities were offered to private entrepreneurs at cheaper than the market price. The skilled personnel trained

in State enterprises began to transfer to the private sector. Under these circumstances, the share of private to total manufacturing increased from 58 percent in 1950 to 65 percent in 1954. (1) The State resources were also used for joint ventures with private capital in areas like sugar and cement industries.

Despite heavy State subsidies, foreign loans, and the beginning of foreign private investment, Turkish entrepreneurs did not invest in heavy or technologically sophisticated industries. Turkish entrepreneurs remained attracted mainly to food-processing, textile, and earth-products industries, areas where there were already State or private enterprises operating. The private mining sector also expanded, but in 1954 its contribution to production was only one fourth of the State sector. The number of joint stock and limited companies increased from only three in 1950 to 56 in 1954. (2) Despite heavy government encouragement (in the form of credits) this limited growth induced the DP government to draw up one of the most liberal foreign capital laws in the world. The Law of Encouragement of Foreign Capital promulgated in 1954 opened the country to foreign capital and allowed it to remit virtually all the profits it made in the home market. Yet private foreign capital, except for heavy investment in oil exploration, came in very small quantities and reluctantly. The reasons for this reluctance were twofold: (1) The Turkish market was too small for the international giants, but more importantly, (2) making use of the low tariff barriers for goods not produced domestically, the Turkish bourgeoisie was content to import goods rather than to manufacture them in Turkey.

By the end of 1954 the Democratic Party "miracle" started to look more like a mirage. Unfavorable weather conditions in 1954 and the modest harvests in the following years sharply reduced the level of agricultural earnings. Mounting inflation and balance of payment difficulties increasingly interferred with continued economic growth.

The real gross national product increased by 60 percent

(1) *Ibid.*, p. 493.
(2) *Ibid.*

between 1949-1955. But the proportion of private consumption to gross national product was about the same during 1954-1955 as it was during 1949-1950. (1) The result was excessive demand for consumption. Lack of effective policies of the DP government — whose motto was "To create a millionaire in every district" — to control consumption and reluctance to tax the agrarian sector further boosted the demand for consumption.

Excess domestic demand created an ever-growing problem of foreign exchange shortage. Turkish balance of payments increasingly began to show larger deficits. Import restrictions were imposed as early as 1954. Inability to sustain a high level of imports, forcing a decrease in the value of imported investment goods became Turkey's most pressing economic problem. This situation has continued almost unchanged to the present day.

Pressed for more revenues to carry on its development program and policy of subsidizing the agricultural sector, the DP government increasingly diverted more funds from the private industrial sector to the state sector. Displeased by government neglect, the urban industrial bourgeoisie after 1955 joined the already protesting small industrial producers of Anatolia. Nevertheless, the most pressed social stratum by the DP's inflation-produced 'forced' saving policy was the urban middle class. The most vocal among the urban middle strata was the salaried bureaucrats and military officers who were not only badly hurt by the inflation, but had largely lost their prominent status as a leading class which they enjoyed during the RPP regime.

Toward the end of the 1950's the Turkish society was polarized into two hostile political camps. On the one side was the middle class (lower and middle level bureaucrats, army officers, and limited income groups of the white-collar strata employed by the private sector, and professionals employed by the State like university professors, judges, and lawyers), and urban and semi-urban industrial bourgeoisie who had to shoulder most of the financial burden (as taxes) of the DP's "miracle" development program. On the other side, was the wealthy landed

(1) SIS, *National Income of Turkey...*, *op. cit.*

bourgeoisie, urban and semi-urban commercial bourgeoisie, and petty-bourgeoisie, and finally middle and subsistence farmers.

Limited industrial growth did not reach a threatening level for the traditional Anatolian petty-bourgeoisie (artisans and craftsmen) who went on supplying large rural populations with their services and commodities. On the other hand the expanding industrial sector and complementary service branches absorbed large groups of the expropriated subsistence farmers. Although they were potential victims of the excelerating process of socialization of production in the countryside, the large mass of subsistence farmers still benefitted from occasional sale of their surplus. All of these social forces strengthened the conservative side.

Growing tension between these two political camps became sharper as economic difficulties arising from dependent growth on borrowed money increased in the late Fifties. Street demonstrations, student riots, and constant criticism of the DP regime by the opposition press brought increasing repression. The prisons began to fill with political figures. When these clashes reached the point of opening fire on the students, the bells of death rang for the Democrats. The DP regime had become so incapable of halting economic decline and political turmoil that Premier Menderes, a staunch anti-communist, had begun to talk of going to Russia and asking for the financial aid which he could no longer get from his American friends.

On May 27, 1960 a well-planned military coup staged by low-ranking officers ended the 10-year Democratic Party "miracle" which had increasingly become a "nightmare".

For one and a half years, the country was run by the *Milli Birlik Komitesi* or Committee of National Unity (CNU). Important political developments took place during this time. The DP was abolished, and its members were brought to trial by an extraordinary court. Premier Adnan Menderes and two other members of the DP cabinet were sentenced to death. The rest of the DP Parliamentaries were sentenced to various periods of incarceration. All of them were banned from future political activity.

The CNU and the temporary Constituent Assembly consisting of non-partisan scholars, writers, journalists and ex-statesmen worked continuously for over a year to create democratic organizations and institutions which could not be overruled by future partisan regimes. Among the most progressive new institutions created was a Central Planning Organization that was authorized to prepare five-year development plans and supervise their execution. A Constitutional Court *(Anayasa Mahkemesi)* was created and empowered with the authority of abolishing un-constitutional laws that could be accepted by future dictatorially inclined governments. The universities and the State Radio and Broadcasting Corporation were armed with by-laws which rendered them virtually immune from government control. And above all, the old Constitution was replaced with a new one that was designed to meet the new demands of the changing Turkish society. The new Constitution described the Turkish State as a "social" State (Article 2), meaning, it was a social welfare state, rather than a bourgeois institution. Article 37 defined land reform as a "duty of the State." Article 47 formally recognized labor unions: "In their relations with their employers, workers are entitled to bargain collectively and to strike with a view to protect and improve their economic and social status."

The 1961 Constitution was a product of a group of idealistic officers and radical bureaucrat/professionals. Similar to the case of former progressive Turkish codes, it was not a product of a revolutionary social movement. Despite its progressive character, the new Constitution contained elaborate systems of checks and balances which would allow the ruling elite to repress its opposition. With no attempt at social reform this elaborate code and its modern political institutions was implemented.

To safeguard the democratic institutions created through elite decisions rather than by popular action, the ruling military/civilian Turkish intelligentsia created a second house (Senate) in the Assembly from which they could watch over new political developments and protect their creations. According to the new Constitution, in addition to the 150 elected members, the

newly established Senate was to contain 15 presidential appointees (Presidential Contingency as it is called), and the members of the CNU who resigned before the 1961 national elections and became lifetime Senators. After several resignations the present number of 'permanent Senators' is 19 (1).

The CNU kept its promise to reinstitute civilian rule in the shortest time possible and called for general elections on October 15, 1961. After the abolition of the DP, the only remaining major party was the RPP; there were a number of smaller parties, but their constituents were rather limited. Although the DP's leadership cadre was eliminated, the body politic that supported the DP was still very much intact. All that was needed was to find a head for this colossal body.

Ragip Gümüşpala, a retired general, founded the *Adalet Partisi* or the Justice Party (JP) a few months prior to the national elections. The JP ran on a program — which the voters had not even had time to study — virtually identical to the DP platform, but with a brand new cadre. The elections were not surprising.

In the disorder of the times, the RPP received more votes than the other political parties, but the difference between the percentage of the votes which the RPP and the JP received was only 1.9 %. The votes cast were distributed as follows: 36.7 % for the RPP, 34.8 % for the JP, and the rest was distributed among other parties. (2)

From 1961 to 1965 Turkey was ruled by four precarious coalitions which fell one after another. Frustrated by the inability of the civilian regime to restore order and to solve the urgent economic problems of the country, military officers attempted two unsuccessful coups. During this time the Premier was Ismet Inönü, a hero of the armed forces. So the protest of the officers did not extend beyond small-sized low-ranking groups.

(1) *TBBMM Albümü* (Album of the Turkish Grand National Assembly) 1973.

(2) 1961 *Election:* Official Government figures; also reproduced in Walter Weiker, *The Turkish Revolution, 1960-1961* (Washington: The Brookings Institution, 1963), p. 166.

Finally in 1965 the Justice Party under the leadership of Süleyman Demirel, a successful businessman and the representative of Morrison, an American firm, came to power.

Like its predecessor the DP, the JP declared liberal capitalism and private enterprise as the foundation of national economy and democracy (Article 13 of the JP program). But the biggest difference of the JP from its predecessor was its emphasis on industrial and urban commercial development. During the six years of its rule (1965-1971) the JP had diverted a large volume of State revenues from the agriculture and small commodity production to large urban industrial and commercial investments. Attracted by lucrative concessions, foreign capital has sought partnership with Turkish businessmen, and found a safe place behind the rather high Turkish tariff barriers.

Industrial development during the 1960's — especially in the second half — was impressive. For the first time in the era of planned economy, industrial growth exceeded its target rate of 12 percent in 1967 (12.2 percent). But this industry was born and developed dependent on foreign capital, technology, technical personnel, and in many cases, raw materials. Any fiscal crisis that affected the purchase of such external inputs was bound to disrupt an industry built on their importation. This situation occurred after 1967 as the Turkish balance of trade declined from $-162 million in 1967 to $-494 in 1971. (1) Following this trend the annual growth rate of Turkish industry plunged to a modern low of 2.6 percent (2) in 1970.

This crisis clearly exposed the true nature of the industry and its vulnerability. In fact most of the modern Turkish factories are assembly plants of foreign products which also manufacture complementary parts to the products they assemble. Such enterprises have created monopolies restricting the growth of competing enterprises in the same field. Available legislation has curbed the importation of goods similar to domestically produced and/or assembled commodities. This practice has led to very high prices and shoddy products due

(1) The Sate Planning Organization, *Üçüncü Beş Yillik Kalkinma Plani, 1973-1977 (The Third-Five-Year Development Plan, 1973-1977)* (Ankara, 1973), p. 52.
(2) *Ibid.*, p. 5.

to lack of competition. The monopolistic tendency of the Turkish industrial corporations and their limited output on the one hand, the continuing limitation of the buying power of the masses on the other, exacerbated the economic stagnation. Towards the end of the 1960's economic conditions of Turkey were as follows: a very high level of inflation; the declining ability of the industry to absorb the increasing economically active population; a growing low-productive service sector (providing 40 percent of the NDP in 1969 while industry's share was only 20 percent); (1) a low rate of overall per capita economic growth; a low rate of per capita food output; growing trade deficit; increasing industrial imports; a low per capita income ($337 in 1969); (2) and declining real income of wage and salary earners.

The combined pressures of all these factors again opened an era of political turmoil. To these difficulties the pressure of new university graduates who could not find employment and an increasingly enormous mass of dispossessed peasant groups crowding the cities were added.

The unbearable inflationary trend in the early 1970's was further exacerbated when the remittances of the migrant Turkish worker in Europe passed the half billion U.S. dollar mark. The demand created by this enormous cash income without corresponding increased in domestic output created an irreversible rise in prices and decline in real income of large population groups.

Parallel to these economic developments significant political developments were taking place in Turkey. The progressive 1961 Constitution had allowed the formation of political parties based on class interests. Making use of this liberal atmosphere on February 13, 1961, a group of middle-class intelligentsia and working class union representatives formed a party called the Turkish Labor Party. The weight of the petty-bourgeois intellectuals (scholars, journalists, etc.) in the Labor Party has been a basic characteristic and handicap. But nevertheless

(1) O.E.C.D., *Economic Surveys: Turkey*, August 1969, p. 1.
(2) *Ibid.*

as a socialist party it propagated the principles of socialism through various methods and means, and in the 1965 elections succeeded in putting 14 deputies in the GNA. (1) The growing power of the leftist movement had also induced the RPP leaders to take a left of center position. On July 29, 1965, Ismet Inönü declared that his party had taken its rightful place on the "left of center." (2) Thus by the middle of the Sixties, two alternative political institutions had emerged against the bourgeois political organization.

However, an old political institution like the RPP, laden with many vested interests could not shift from its ideological course with an executive order. As expected, the first political schism occurred in the RPP when Inönü made his dramatic move towards the left. A group of conservatives tore away from the party accusing it and the Secretary General — Bülent Ecevit — with communism. The second schism in the leftist front occurred in the Turkish Labor Party when its democratic socialism and elitist stance had lost the party a large number of its deputies in the 1969 elections. A revolutionary faction of students and lower-middle class elements left the party and organized into various independent and highly radical organizations. There groups soon launched an urban guerilla style armed struggle against the regime. Turkey after 1969 entered into a violent political atmosphere. Armed clashes between the left and right wing groups on the one hand and left wing youth and the security forces of the government on the other became daily episodes.

These changes on the left were followed by splits on the right. Increasingly dissatisfied with the monopolistic trends of Turkish capitalism that basically favored the urban industrial and big commercial bourgeoisie, the Anatolian petty-bourgeoisie and the landed oligarchy left the united conservative popular front which constituted the power base of the Justice Party. While the Anatolian petty-bourgeoisie and a stratum of urban

(1) SIS, *Statistical Yearbook of Turkey 1971* (Ankara, 1973), p. 143.

(2) Bülent Ecevit, *Ortanin Solu* (Left of Center) (Istanbul: Kim Yayinlari, 1966), pp. 14ff.

professionals/small businessmen formed their independent political party, the National Salvation Party *(Milli Selamet Partisi)*, the landed oligarchy and medium landholders chose to revitalize the old Democratic Party.

The National Salvation Party (NSP), proposed a program of Islamic puritanism and national capitalism. Conflicting though it might appear at first sight, these ideological guidelines were the defense strategies of the two different strata of the Anatolian petty-bourgeoisie. The first stratum represented in the NSP structure is the declining traditional petty commodity producers (artisan, craftsmen) and small merchants of small Anatolian towns. For this stratum, religion is the ideology of equal competition, interdependence, and social justice. Hence the religious conservatism of the threatened traditional petty-bourgeoisie is only a strategy to ward off the insurmountable pressures of dominant national and international corporations.

On the other hand, national capitalism is the ideology of the rising industrial bourgeoisie of Anatolia. This stratum until a few years ago was made up of the mercantile class of small Turkish towns which made most of its wealth through the marketing of agricultural commodities produced by small farmers, and through usury. The intermediary role of this mercantile stratum set in motion two processes in the course of the 1960's. The peasants who began to sell marketable products to the small town merchants were encouraged by this latter group to raise new cash crops for national metropolitan centers. Finding this process more profitable, many villages around northern, western and central small Anatolian towns began to produce for the market and became completely dependent on the cash income they received from the small-town merchants. Since they were no longer subsistence farmers, these farmers became vulnerable to the demand elasticity and price fluctuations of the market.

The second process was put in motion by the changing economic transformation of the Anatolian petty-bourgeoisie from merchants to industrialists. Marketing cash crops, selling manufactured goods to the client (dependent) peasants

and usury had accumulated so much capital in the hands of this group that towards the end of the 1960's they began to invest in local industries or transferred their capital to national centers — especially Istanbul where nearly 50% of the private industry is located, and Izmir.

Once this change started to take place, it had two far-reaching effects in the socio-economic life of the Turkish countryside. First, the peasants who had turned into small cash-crop producers, and who marketed their produce through the small-town usurer-merchants, were left without any social and economic security when a substantial number of the merchant class withdrew from their previous activities to become manufacturers. In search of both economic and social securities, and means of marketing their products, the small capitalist farmers (ex-subsistence farmers) began to organize into producer cooperatives and became more sympathetic to the "left of center" RPP which increasingly took a social democratic stance.

On the other hand, the former merchants of Anatolia who became industrialists and utilized local raw materials began to compete for both raw materials, credits, and markets with the national and international corporations who in many cases were partners. For aspiring industrialists, the National Salvation Party and "national capitalism" were seen as a means of breaking Turkish economic dependence on the West. This strategy was aimed at cutting the umbilical cord connecting the urban big businesses to the international firms and thereby to weaken their monopolistic position. For the small Anatolian industrialists understood that if their position was to improve, the power of the urban industrial bourgeoisie had to be curbed. It is in this context that the NSP refused interest in credit transactions (a strategy to end the domination of financial giants) and union with the European Common Market (which the previous Turkish governments had pledged to do). But the biggest fight which the NSP put up was to gain control over the Turkish Chamber of Industry and establish "Popular Economic Enterprises". These enterprises would partly be subsidized and protected by the State. It was hoped that in this protected environment the rising Anatolian petty-bour-

geoisie would invest freely and escape the inevitable fate of being swallowed up by big business.

The splits in the left and further polarization of the Turkish society induced the radical wing of the RPP to formulate a pro-working class ideology and political strategy. This move was to give concrete meaning to the empty slogan of "left of center" put forth by its old leadership but never put into political action. The more conservative wing of the Republican Party opposed this attempt. Secretary General Bülent Ecevit led the radical wing against the unchanging Chairman of the Party, Ismet Inönü and the surviving old guard conservatives. Beginning in 1967 when 48 RPP deputies resigned from the party and established the Reliance (Güven) Party, the Republican Party had undergone several splits. Finally when it became evident that the local party organizations were supporting the Ecevit Group against the middle of the road, Ismet Inönü, Inönü resigned from the RPP, ending a career of nearly fifty years in national politics.

After this dramatic event took place in 1970, the RPP increasingly became a party of radical reformist bureaucrats and social-democratic professionals who successfully formulated a pro-working class ideology and politico-economic program. But by 1970 the Turkish political system and the bourgeois regime in power had become incapable of maintaining social order and checking inflation. Violence spread into universities and highschools and onto the streets. Long and bloody strikes and work stoppages frequently halted industrial production. Industrial growth fell from 12.2 percent in 1967 to 2.6 percent in 1970. (1) Similarly, the growth in gross national product declined from 10.3 in 1966 to 5.5 in 1970 (2).

In April 1971 the army intervened in the chaotic political process and demanded the resignation of Premier Demirel and the Justice Party Government. Demirel complied. The army refrained from the direct exercise of power and from 1971

(1) *The Plan, op. cit.*, p. 5,
(2) *Ibid.*, p. 4,

to 1973 Turkey was administered by various unpopular powers which were manipulated by the Turkish armed forces.

After the bloodless coup the majority of the Turkish intellectuals were under the impression that the progressive Turkish army would sweep aside the reactionary elements, abolish the Assembly, which was dominated by the JP, and implement the urgently needed land, tax, and educational reforms.

In the remaining months of 1971, these hopes seemed to be coming true. A non-partisan cabinet was formed from prominent technicians and professionals working within and outside the country. This technicians' government, after an intensive work of eight months, prepared elaborate reform programs in areas of land tenure, taxation and education. But these progressive reform proposals met with insurmountable resistance from the upper echelons of the armed forces and the JP dominated Parliament. The army had replaced the government but retained the old Assembly. With this act the commanding cadre of the army had changed an incapable administration with a more progressive one, but at the same time manifested its desire to preserve the existing socio-economic order and its representatives as law makers. This phenomenon shocked the Turkish intelligentsia which had come to believe in the 'intrinsic' progressiveness of the Turkish armed forces. It is safe to assume that the Turkish middle-class intellectuals are still trying to recover from their disillusionment.

On the other hand, the army command showed its support of the *status quo* in two forms. First the upper echelons of the armed forces opened a campaign of repression against its "left leaning" low-ranking officer core and cadets. Several hundred officers and cadets were expelled from the army. Second, despite the extreme difficulties in passing progressive laws and programs prepared by a cabinet dominated by a radical petty-bourgeois elite from the Assembly the armed forces acted very reluctant to abolish the Assembly firmly controlled by the Justice Party. The reform programs were either rejected by the Assembly or accepted after being totally quaffed.

In the face of mounting political tension and continuing

violence, two important developments occurred. Unable to implement any of the reform programs because of the hostile attitude of the bourgeois parties in the Assembly and decreasing support of the army command, the "Technicians' Government" resigned in December 1971. Some of the disillusioned cabinet members could not even find jobs in Turkey and left the country. This experience once again showed that without the support of an organized working class (urban and rural) which can formulate and dictate its own policies, no reform movement implemented from 'above' can take roots in a social order dominated by conservative bourgeois forces. The bitter experience of 1971 served as an excellent lesson to the middle-class Turkish intellectuals to understand that petty-bourgeois radicalism is not a sufficient condition for revolutionary change.

Finding the Technicians' Government's programs too radical, and disturbed by the on-going violence, the army's commanding cadre took an increasingly conservative stance in its politics. The year 1971 was witness to a massive crackdown on leftist groups and organizations. Not only the Turkish Labor Party was closed, but armed youth revolutionary groups (urban guerillas) began to be liquidated. In 1971 and 1972 there were bloody confrontations between youth organizations and radical petty-bourgeois revolutionaries on the one hand and armed forces on the other. Scores of young activists were killed in these struggles. This wave of violence was followed by the suffocating repression of critical writers and scholars.

The new government formed in December 1971 still preserved its veneer of being "above the parties", but was a puppet group of the bourgeoisie and the army command that ruled the country behind the curtain. The army took on the policing job and the bourgeoisie found an excellent opportunity to restructure the labor laws, capital market, and provide more incentives for private enterprise. This coalition manifested its greatest hatred for new ideas and doctrines that were critical of the regime. Their dread of the forces of change was so great that they did not hesitate to imprison professors or journalists for a single critical article or translation of a book written a century ago. Nearly four thousand middle-class

intellectuals were imprisoned for trivial reasons just because they spoke or wrote against the regime, or simply spoke to those who were known to be critical of the system. Many thousands of people burned or buried their books. For books were more dangerous than weapons for the rulers of Turkey. Weapons could kill a few people, but books with revolutionary ideas could destroy the whole social system under the ruling classes. A long "black list" banned the sale and possession of many books. Among the prohibited books were such classics as Paul Baran's *Political Economy of Growth.*

One wonders why the Turkish army, an institution which has always been a progressive force behind Turkish modernization had taken such a reactionary stance? After qualifying the point that we do not see the army as a monolithic social institution and that there were repressed differences among various segments in it, let us analyze the roots of its general conservative attitude.

After a decade of degradation and domination by the civilian and antibureaucratic DP regime, the army emerged as a prestigeous institution in the post-1960 coup period. A number of ex-army officers had become "permanent senators" and the adopted leader of the CNU (the Committee was composed of officers below the rank of General), General Cemal Gürsel was elected to the Presidency of the Republic. (1)

The Justice Party leaders (Government) evaluated the role of the army in Turkish political life and its place in the power structure very realistically. They came to understand that if the army was not completely won by the regime, it should at least be materially satisifed and politically neutralized. Despite the March 12, 1971 military intervention, the JP reaped all the benefits of this successful strategy. During the period which the JP was influential in Turkish politics (directly after 1964), the share of national income accruing to the bureaucracy increased (from 8.33 percent in the 1950's to 9.67 percent in the 1960's). (2) Most of this increase had gone to raise the

(1) Muzaffer Sencer, *Türkiye' de Siyasal Partilerin Sosyal Temelleri* (Social Foundations of Political Parties in Turkey) (Istanbul: Geçiş Yayinlari, 1971), p. 278.

(2) President is elected by the parliament not through direct elections at the national level.

salaries of high ranking military/civilian bureaucrats. But the advantages accruing to the military personnel were limited to salary increases. The army's share in budget expenditures has been higher than of any other Ministry excepting the Ministry of Finance. For example, out of a 28.8 billion T.L. budget in 1970, (1) the army's share has been 5.5 billion T.L. (2) Some of this enormous sum goes to maintain luxurious recreation camps, military clubs (called *Ordu Evi* or Army House in Turkish), exclusive supermarkets for the military personnel and so forth.

After these changes in the JP period, a Lt. Colonel received a salary as high as the highest salary possible for a civilian government official. Higher ranks were satisfied with additional bonuses. The retirement plan of an army officer was designed to start from the day he was enrolled into the War College as a high school graduate. This practice is not afforded to any other branch of the government personnel. Moreover, a new financial corporation *Ordu Yardımlaşma Derneği* — Military Assistance Association — was created to regulate retirement savings of military personnel. Soon ramifying its activities, this organization was integrated into the capitalist market system as a major investing company. The huge capital accumulating in the coffers of this association by the automatic monthly cuts from salaries of armed forces personnel was directed into diverse industrial and commercial ventures. The profits obtained from these activities are partly added to a special retirement pension plan of the military personnel and partly reinvested. Thus all echelons of the Turkish commissioned and non-commissioned officer core were made partners of the enterprises created by the Association. Now in Turkey, there exists a new capitalist sector — the "military capitalist sector"! One of the recent and biggest investments of the Association is the Renault automotive industry which helped jump another foreign assembly industry behind the customs walls.

These examples can be further extended; however, the point

(1) SIS, *loc. cit.*, p. 360.
(2) *Ibid.*, p. 362.

is that the Turkish army of the 1970's is no more the progressive force which constituted the backbone of the Kemalist regime. Capitalizing on this surprising (for the naive Turkish intellectuals) transformation in the political and ideological attitude of the army upper echelons which controlled the military power, the bourgeois forces in the Parliament and in the business world quickly united forces to accomplish three aims: (1) to change the progressive provisions of the 1961 Constitution which safeguarded various democratic institutions like free expression of opinion, university autonomy, and the impartiality of the Turkish Broadcasting Corporation (TRT); (2) to prohibit workers' strikes and establish a new labor regime giving more emphasis on employers' control; and (3) to pass a new bill of "Encouragement of Industry" by which the burden of financing the private sector would be left to the State — a turn to the liberalism of the 1920's and 1950's. The proposed law was also very much in favor of the participation of foreign capital in Turkish economy in the form of joint ventures with Turkish businessmen.

Unfortunately, because they controlled the majority of the Lower House and the Senate, the bourgeois parties accomplished the first two aims. But the latter goal was the last in the agenda of the ruling bourgeoisie. By the time the proposed bill of "Encouragement of Industry" was prepared, the year was 1973 and new political conditions existed. When Bulent Ecevit, the leader of the opposition had exposed the aims of the impending law to the already frustrated public, the popular reaction prevented the passage of the bill in its original form. The country had entered into the election atmosphere which was scheduled to take place in October (1973).

The bourgeoisie had indeed prepared well for the elections. Thousands of militant workers had been fired. Lockouts were keeping tens of thousands of others out of work just because they had demanded wage increases to keep pace with an annual inflation averaging close to 20 percent. Some union leaders had lost their lives in clashes with government forces. All leftist organizations were closed. A group of revolutionary students were executed just before the 1973 elections. Other

activist individuals and groups were jailed or cowed to silence. The Turkish Labor Party was abolished and its leaders imprisoned. In this repressive atmosphere where there were no strikes and violence that could affect both production and demand, the growth rate of the GNP rose from 5.5 percent in 1970 to 9.2 percent in 1971 (1) (the last figure at hand). The rise in industrial production was even more impressive in the same period: 2.6 percent in 1970 and 9.5 percent in 1971. (2)

This was an ideal regime for the bourgeoisie, but they knew well enough that the continuation of military rule could become a rule in itself. So it was time for a 'controlled' election. Millions of liras were poured into the Justice Party coffers by businessmen. (3) On the other side, the RPP was only able to carry on its election campaign with small donations from the citizens. Besides these two major parties, five other smaller political parties entered the elections.

The outcome was indeed surprising; the JP had lost the elections. Receiving roughly 33 percent of the national votes, the RPP had emerged as the leading political party. What was the secret behind the Republican victory?

We have already mentioned the disintegration of the conservative coalition which sustained the JP as the major political force in Turkish politics. Increasing contradictions between various classes had divided the vote of the JP into three. The urban industrial, commercial and bureaucratic bourgeoisie on the one hand, and some groups of the big and medium landlords had voted for the JP. Most of the big landlords and the emerging landed petty-bourgeoisie (social strata which succeeded in buying up the lands of expropriated subsistence farmers and accumulated land assets varying from 500 to 2,000 decares) voted for the Democratic Party. The traditional semi-urban Anatolian petty-bourgeoisie (small commodity producers) and the rising Anatolian industrial bourgeoisie, together

(1) *The Plan, op. cit.*, p. 5.

(2) *Ibid.*

(3) September and October issues of *Cumhuriyet* and *Milliyet* bear ample evidence of this fact. Similarly some of the private employers prohibited their workers from voting for the RPP.

with a part of the new rural petty-bourgeoisie voted for the National Salvation Party.

As regards the origin of the social support of the Republican Party, the biggest social group which voted for the RPP consisted of the shantytown dwellers of major Turkish metropolises. The urban marginal social strata were the product of rapid population increase and the capitalization and mechanization of Turkish agriculture after the late Forties. Considering that the number of tractors rose from 1,750 in 1948 to 43,747 in 1962, and immediately jumped from 43.747 in 1962 to 130,000 in 1972 (parallel to other farm machinery) and considering that each tractor displaces from 10 to 50 workers (1) according to the kind of crop and form of cultivation, millions of peasants were expelled from the land in a matter of two decades. These dispossessed masses created a huge reserve army of labor for the slowly growing Turkish industry, depressing wages, (2) and leaving large populations outside the protection and political experience of the labor unions. The size of this "floating" population will become more clear if we mention the fact that 48.8 percent of the population of Adana, 64.6 percent of Ankara, 36.6 percent of Erzurum, 41.4 percent of Iskenderun, 40.7 percent of Samsun, and 39.6 percent of Istanbul live in shanty-towns circumscribing these cities. (3)

In the first two decades of their transition (1945-1965) these "floating" populations found better services and better living conditions, and various forms of occupation that brought more income to the ex-peasant families than what they had earned in their impoverished rural habitat. But continuing rural

(1) Mübeccel Kiray and Jan Hinderink, "Interdependencies between Agro-economic Development and Social Change: A Comparative Study Conducted in the Çukurova Region of Southern Turkey" in *Journal of Development Studies*, vol. 4, pp. 497-528.

(2) Mübeccel Kiray, "Squatter Housing: Fast De-peasantization and Slow Workerization in Underdeveloped Countries", paper presented to 7th World Congress of Sociology.

(3) *Cumhuriyet*, June 27, 1970. These figures are given by Mr. Sedat Özkol, President of the Chamber of Civil Engineers. Besides the above mentioned figures, the same organization estimates that 16,000 families in Turkey are presently living in caves, and 200,000 families are living in houses with no latrines at all.

migration into the cities and the restricted employment capacity of the Turkish industry geared to import substitution, left hundreds of thousands of slum dwellers jobless. Not even the great opportunity of employment provided in the European economies could absorb the Turkish reserve army of labor that had become a part of the international reserve army of labor. Initially quite satisfied with their urban life style and income, the point of reference for the urban marginal classes gradually shifted to urban middle-class salaries and industrial wages which some of them (or their children) had begun to earn.

On the other hand, the meager income obtained by the shanty-town populations was increasingly hurt by rampant inflation. The rise in the wholesale price index in 1971 has been 15.9 percent over the average rise in 1970. This was followed by another 18.3 percent rise in 1972. (1) Competing for very limited resources with an increasing migrant population, the urban working-class and sub-proletariat crowding the shanty-towns found a new hope in the RPP's social democratic (welfare) program.

These strata were followed by a large group of dependent families left in Turkey (mostly in the villages and small towns) by the migrant workers employed in Europe. No more producers, roughly over half a million families which were now directly exposed to both internal and international market fluctuations both in the commodity and the job markets became more apprehensive of the state of the Turkish economy and their future place in it. The RPP election platform was also appealing to this stratum.

Equally important is the urban and semi-urban industrial working class which had benefitted from Ecevit's efforts in the early Sixties for the establishment of progressive labor laws which brought the right to strike and collective bargaining to the working class while he was the Minister of Labor in the coalition government of 1961-1964. Having realized that the existence of these laws means nothing if a bourgeois government

(1) *Cumhuriyet*, September 12, 1973.

comes to power again the overwhelming majority of the industrial labor force voted for the RPP.

However, the backbone of the RPP is the urban middle-class white collar (State and private sector bureaucracy) strata and professionals working for the State. Middle and lower level bureaucrats, namely teachers, office workers, and technicians are the most ardent supporters of the RPP. The Republican Party is also supported by large segments of the university teaching staff and students who had suffered most under the suffocating repression of the military backed bourgeois regime.

The clash of these diverse forces at the polls in October 1973 yielded a Parliament with a composition such as is shown in the table below. As can be surmised from this table, no political party won the majority. The period of confusion

TABLE 1. COMPOSITION OF THE TURKISH PARLIAMENT AFTER THE OCTOBER 1973 NATIONAL ELECTIONS—NUMBER OF ELECTED REPRESENTATIVES(1)

| Political Party | Lower House | Senate* |
|---|---|---|
| People's Republican Party... | 185 | 42 |
| Justice Party..... | 149 | 80 |
| National Salvation Party..... | 48 | 3 |
| Democratic Party..... | 45 | 6 |
| Republican Reliance Party... | 13 | 10 |
| National Action Party..... | 3 | — |
| Turkish Union Party..... | 1 | — |
| Independent..... | 6 | 10 |
| | | "permanent Senators" -the old CNU members 18 |
| | | Presidential Contingency..... 14 |
| | | Two old Presidents, automatic members... 2 |
| TOTALS..... | 450 | 185 |

* The Senate elections are repeated every other eear to change one-third of the Senators. Each Senator is elected for a six year term. In 1973 only one-third of the Senate was changed—that is why unlike the lower house, the JP majority in the Senate prevailed.

(1) *Cumhuriyet*, November 2, 1973.

among the bourgeois parties lasted for three months. At a time when hopes were wearing thin about the viability of the electoral (bargaining) system, the RPP and NSP succeeded in forming a cabinet. For this union the RPP had to mothball its land reform program and modify its general amnesty bill. To avoid a new political havoc, this concession seemed inevitable for the RPP leaders at the time.

Despite their inherently incompatible programs, ideologies, and class support, Turkey between January 25, 1974 and September 16, 1974 was run by a coalition government composed of the left-wing RPP and right-wing NSP for eight months until the precarious cooperation of these two diverse forces collapsed in September 1974. Since then Turkey has been undergoing a government crisis which can easily turn into a crisis of the regime. The outcome of such a turmoil is still precarious, but there is no doubt that when the millions of urban shanty-town dwellers, industrial workers toiling in the workshops of their country and alien lands, and the dispossessed peasants in search of a better life-style and dignity, put their weight on the side of progressive intellectuals intent to overthrow the cruel and exploitative system, Turkey will find its congenial government. But until then, the road seems to be long and arduous.

Doğu ERGIL
(Ankara)

ÉDITIONS
DU CENTRE NATIONAL DE LA RECHERCHE SCIENTIFIQUE
15, Quai Anatole-France, 75700 PARIS
C.C.P. PARIS 9061-11 Tél. : 555-92-25

# ANNUAIRE DE L'AFRIQUE DU NORD

**Tome X - 1971**

*Études :* Élites, pouvoir et légitimité au Maghreb. Problèmes d'actualité :

LE CONFLIT PÉTROLIER FRANCO-ALGÉRIEN.

LE DÉVELOPPEMENT DE LA LIBYE ET DE L'ALGÉRIE.

Chroniques politique, diplomatique, économique, socio-culturelle et scientifique.

Chronologie - Documents - Bibliographies systématiques.

Ouvrage 16 × 25, 1260 pages, relié. Prix ..... **149,80 F**

G.-P. Maisonneuve et Larose
Éditeurs 11, rue Victor-Cousin, Paris 5e

**Mohammed ARKOUN**
*Professeur à l'Université de Paris VIII*

# ESSAIS
## SUR LA
# PENSÉE ISLAMIQUE

Un volume 14 x 23 de 352 pages ..... **40 F**

L'historien de la pensée islamique peut-il se contenter, aujourd'hui comme hier de retranscrire **fidèlement** le contenu des grands textes classiques sous prétexte de présenter un « Islam objectif », ou doit-il viser au-delà de cette description, à expliquer la genèse, le fonctionnement psycho-linguistique, les fonctions socio-cuturelles et, par suite, les limites historiques de cette pensée ?

Les lacunes considérables dans notre connaissance du vaste domaine islamique, l'absence d'instruments de travail essentiels comme un dictionnaire historique de la langue arabe et des grandes langues islamiques comme l'Iranien, le Turc..., justifieront longtemps encore l'effort d'édition, de classification, d'analyse philologique, de description fidèle. Cependant, on ne peut attendre que ce travail soit terminé pour soumettre la pensée islamique aux méthodes d'analyse critique et déconstructive qu'on est en train de mettre au point d'après l'exemple occidental. En s'attaquant à cette tâche, l'historien de la pensée islamique répondra à une double exigence : 1° - contribuer, à l'aide de l'exemple islamique, aux recherches et à l'effort de théorisation en cours dans les sciences de l'homme ; 2° - affirmer les positions et les propositions d'une pensée islamique **scientifique** devant les positions et les propositions d'une pensée islamique **apologétique** et **idéologique** de plus en plus envahissante.

Les **Essais sur la pensée islamique** de Mohammed ARKOUN qui regroupent une dizaine d'articles parus dans différentes revues, illustrent cette double orientation qu'il entend assigner à ce qu'il nomme l'**Islamologie appliquée.**

ACHEVÉ D'IMPRIMER LE 30 JUIN 1975
SUR LES PRESSES DE A. BONTEMPS, IMPRIMEUR
LIMOGES (FRANCE)

Registre des travaux imprimeur : n° 6029 — Éditeur : n° 609
Dépôt légal : 3e trimestre 1975